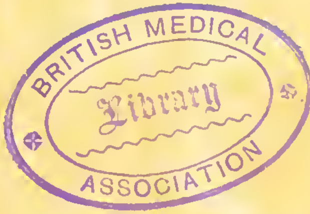



22400031848


BRITISH MEDICAL
Library
ASSOCIATION



PRÉCIS

DE

PHILOSOPHIE

OUVRAGES DE M. CH. BÉNARD.

Chez F[d] TANDOU et C[ie], rue des Écoles, 78.

Nouveau Manuel de Philosophie conforme au programme officiel de 1863. . . . . 2 50

Pour le baccalauréat ès-sciences . . . . 2 »»

De la Dissertation philosophique : *Conseils*, *Exercices*, *Modèles*, suivis de *l'Analyse des auteurs* de philosophie, d'un *Memento* ou réponses formulées aux questions de philosophie du programme de 1863, et de *Dissertations* couronnées au Concours général. (*Sous presse.*). . . . . 4 »»

Chez LADRANGE, rue Saint-André-des-Arts, 41.

De la Philosophie dans l'Éducation classique (ouvrage couronné par l'Académie française). 1 vol. in-8 . . . 7 50

HÉGEL. — Cours d'Esthétique, analysé et traduit de l'Allemand; ouvrage couronné par l'Académie française. 5 vol. in-8 (*épuisé*). . . . . » »»

HÉGEL. — Système des Beaux-Arts : Architecture, sculpture, peinture, musique, poésie. 3 vol, in-8. . . . . 22 50

Cet ouvrage, détaché du Cours d'esthétique, forme un tout complet, et se vend séparément.

HÉGEL. — La Poétique. 2 vol. in-8 . . . . 15 »»

Même remarque.

SCHELLING. — Écrits philosophiques, traduit de l'allemand. 1 fort vol. in-8 . . . . 8 »»

Coulommiers — Imprimerie de A. MOUSSIN.

PRÉCIS
DE
PHILOSOPHIE

PAR

CH. BÉNARD

Dr ès lettres, Professeur de philosophie au lycée Charlemagne, à Paris.



QUATRIÈME ÉDITION

REVUE ET CORRIGÉE.

« Pour les choses qui regardent la philosophie, nous les avons distribuées, de sorte que celles qui sont hors de doute et utiles à la vie lui puissent être montrées sérieusement et dans toute la certitude de leurs principes. »
(Bossuet, *de l'Instruction du Dauphin.*)

Certis ingeniis immorari et innutriri oportet.
(Sénèque, *Ep.* 2.)

Ouvrage autorisé par le Conseil de l'Instruction publique.



PARIS

Fd TANDOU ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

Rue des Écoles, 78.

1864

ERRATA.

Page 452. *Au lieu de* ελεοκγς, *lisez* ἔλεγχος.

Page 367. Au titre, *au lieu de* sophistes, *lisez* sophismes.

AVANT-PROPOS

Exposer, en dehors de tout système, les résultats les plus certains et les plus utiles de la philosophie, appuyer ces vérités de l'autorité des noms les plus célèbres qui la représentent, telle a été la pensée première de ce livre et qui en a dicté les améliorations successives. Les jeunes gens auxquels il est spécialement destiné, les personnes qui voudraient y chercher un complément à leur instruction, ont besoin qu'on leur apprenne à distinguer dans les ouvrages appartenant à des époques, à des écoles et à des esprits différents, les solutions incontestables et les vérités consacrées, des doctrines sujettes à controverse, qu'il faut abandonner à l'histoire des opinions et des systèmes.

Notre but a été de dégager quelques-unes de ces vérités, de les présenter sous une forme claire, méthodique précise, dans le langage de la science, mais en évitant toute terminologie obscure. Notre constante préoccupation a été de n'émettre aucune opinion qui nous fût personnelle et de ne donner aucune explication hasardée. Sous ce rapport, ce livre n'a aucune prétention à l'originalité. Le seul mérite que l'auteur ambitionne est de prouver qu'il y a aussi, en philosophie, des faits et des principes que tout le monde est forcé de reconnaître, des vérités que les plus profonds penseurs ont admises comme le sens commun les admet, parce qu'elles sont le fond même de la raison

humaine. Sans doute, elles ont été et seront toujours attaquées. C'est le sort de la vérité, surtout de la vérité morale. Faut-il en conclure qu'elle ne peut se distinguer de l'erreur? Un pareil scepticisme serait à plaindre; car il est sans remède. Pour ceux qui ne donnent pas dans un tel excès, mais dont la conscience a besoin d'être raffermie, pour les jeunes gens surtout, qu'il faut préserver de la maladie du doute et du découragement qui en est la suite, rien n'est plus salutaire que de leur montrer l'accord de tous les grands esprits sur les points essentiels, malgré les progrès de la pensée humaine. Ce qui trouble ceux qu'il s'agit d'initier à cette science et les en détourne, c'est la diversité et l'opposition des doctrines. Il faut d'abord chasser ce fantôme qui les effraie. Quand ils seront plus avancés, cette diversité, loin de les étonner, leur paraîtra la vie même de l'intelligence et une preuve de plus de la vérité, qui, en se développant, doit apparaître à l'esprit humain sous des faces différentes.

Ce livre a aussi pour but de faciliter la lecture des ouvrages classiques en philosophie, d'inspirer le goût de cette étude, si profitable et si fortifiante pour qui sait s'y orienter. Nous l'avons dit (Préf. de la 1re et 3e édit.) : « On ne peut trop mettre les élèves en communication avec les véritables auteurs, et tout ce qui contribue à faciliter cette communication est un service rendu aux bonnes et aux fortes études. Sans doute, il est nécessaire que les maîtres les connaissent à fond, qu'ils se soient pénétrés de leurs doctrines et de leur langage; mais pourquoi les élèves aussi ne seraient-ils pas appelés à lire et à méditer les plus belles pages de Platon, de Descartes, de Fénelon, de Leibnitz, comme ils lisent et admirent les beautés de Virgile, d'Horace, de Tite-Live et de Tacite? Là, ils retrouvent, traitées avec la supériorité du génie, ces mêmes questions qui forment le sujet des leçons du professeur,

et des solutions revêtues d'une autorité que ne saurait avoir la parole du maître le mieux investi de leur confiance. Cette unanimité des plus grands philosophes de tous les âges sur les points fondamentaux de la science et de la croyance humaine, doit contribuer puissamment à affermir ces principes dans leur âme ; ce commerce intime avec des intelligences supérieures, identiques et diverses dans la manière de concevoir et d'exprimer la vérité, est éminemment propre à agrandir et à élever leur esprit, à donner un libre essor à leur pensée, sans lui permettre de s'égarer. »

Les auteurs dont nous nous sommes le plus inspiré sont ceux que nous venons de nommer : *Platon* et *Aristote*, *Cicéron* et *Sénèque* dans l'antiquité ; *Bacon* et *Descartes*, *Leibnitz*, *Malebranche*, *Fénelon*, *Bossuet* parmi les modernes. D'autres, moins illustres, mais qui jouissent de l'estime universelle, comme l'auteur de la *Logique de Port-Royal*, et *Reid* le chef de l'École Écossaise, ont aussi une place, quoique moins importante. *Kant* et son disciple *Fichte*, par la pureté et l'élévation de leur morale méritaient de n'être pas oubliés, et nous ont fourni quelques maximes. Nous nous sommes abstenu de citer les contemporains, bien que nous leur devions beaucoup, le temps n'ayant pas encore consacré leurs écrits. Souvent nous laissons la parole aux maîtres de la science. Nous avons pensé qu'un mot, une phrase remarquable, un passage placé à propos serviraient à la fois à donner plus d'autorité à cet enseignement et à en graver les principes dans la mémoire.

Nous dirons un mot des changements apportés à cette nouvelle édition. D'abord l'accueil favorable fait à notre livre nous imposait l'obligation de chercher à le perfectionner. Une autre raison nous a engagé à l'étendre et à le fortifier. L'enseignement de la philosophie, dans les

colléges, a changé de nom et a été restreint. Tel qu'il est, à tort, sans doute, il est peu suivi ou déserté des élèves. Nous déplorons cet abandon et nous disons : S'il est quelques esprits plus curieux que les autres qui veulent dépasser le cercle du programme qui leur est tracé, s'il en est d'autres qui reconnaissent qu'ils ont eu tort de négliger cette étude et qui veulent combler cette lacune de leur éducation, il est bon qu'il y ait un livre qui leur en fournisse le moyen. A des esprits désireux de s'instruire, il ne faut pas mesurer trop parcimonieusement le pain de la sciénce ; on peut aussi leur faire entrevoir quelque chose d'élevé dans la spéculation sans les détourner de la pratique ; car ce qui élève les esprits élève aussi les âmes.

Ce livre renferme donc plus que les matières d'un simple examen ; mais il les contient toutes et il en donne l'esprit avec la lettre. Elles y sont dans un ordre un peu différent ; car nous avons voulu nous dégager des entraves d'un programme, des choses humaines la plus sujette à l'instabilité. Ceci, loin d'être un obstacle à l'intelligence des questions, doit les rendre plus faciles à saisir, étant liées à d'autres qui les éclairent.

Les parties que nous avons le plus développées sont la Psychologie et la Logique, où l'esprit a le plus besoin d'être familiarisé avec les détails et les analyses. La Morale est plus facile ; les hautes questions de la Théodicée doivent être abordées avec réserve et avec mesure. Quand donc l'espace nous aurait permis de faire autrement, nous devions respecter ces limites.

INTRODUCTION

CHAPITRE I

ART. I. OBJET DE LA PHILOSOPHIE.

Ἡ σοφία περὶ ἀρχὰς ἐπιστήμη τίς ἐστι.
(Arist. *Mét.* xi. i.)

I. Considérée dans son objet le plus général et le plus élevé, la philosophie est, selon la définition d'Aristote, *la science des principes.* Son but est d'expliquer la nature des êtres en remontant à leurs premières causes ou à leurs premiers principes (Voy. Aristote, *Mét.*, l. I.)*

* *Remarque.* Il serait facile de prouver que cette définition, ordinairement restreinte à la métaphysique, s'étend à la philosophie entière, et qu'elle est formellement ou implicitement admise par tous les philosophes anciens et modernes. Les premiers philosophes recherchaient les principes des choses, ἀρχαι. Socrate s'attachait à définir les idées du *vrai*, du *bien*, du *juste*, etc., qui sont les fondements de la philosophie morale. Suivant Platon, la philosophie, c'est le savoir appliqué au *vrai* (*Rép.*, l. V), ou simplement la science (*ibid.*). Or, selon lui, la science a pour objet, non la variété des choses sensibles, mais la loi, le principe, l'*idée*, qui est aussi l'essence des choses (*ibid.* et *passim*). — Nous ne savons le vrai, observe à son tour Aristote, que quand nous savons la cause (*Mét.*, I). « Une chose n'est vraie par excellence que quand les autres choses lui empruntent leur vérité (*ibid.*). — « La philosophie a pour objet les principes des choses. » (Plutarque, *Vie de Périclès*, VIII.)—Ce qui distingue, le philosophe, dit Cicéron, c'est de connaître l'essence, la nature et les causes de toutes choses, *rerum vim, naturam causasque nosse.* (*De Orat.* I. 49.) — *Sapiens causas rerum naturalium et quærit et novit.* (Sénèque *Ép*, 88.) — *Felix qui potuit rerum cognoscere causas.* (Virgile.)—La principale définition des scholastiques est celle-ci : *Philosophia est scientia ex primis principiis deducta.* Saint-Thomas répète, d'après Aristote : *Sapientis est causas altissimas considerare.* — Si l'on passe aux modernes, le réformateur Bacon sanctionne cette définition : « On dit avec raison que connaître véritablement, c'est con-

Philosophie veut dire *amour de la sagesse*. C'est que la science la plus élevée ne peut se séparer de la vertu la plus parfaite. A ce degré supérieur où la pratique et la spéculation s'unissent, la sagesse n'est ni une pure contemplation sans action, ni l'habitude de bien faire séparée de la connaissance du vrai (1). *Nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus.* (Sénèque, *Ep.* 89.) La connaissance toutefois précède l'action. Or, le vrai savoir ne consiste pas à se représenter les objets particuliers ou isolés, et, comme dit Platon « à en repaître ses yeux et ses oreilles. (*Rép.*, V.) Savoir, c'est saisir les rapports des choses, leur ordre et leur enchaînement, rattacher les lois et les causes particulières à des causes plus générales, celles-ci à la cause unique d'où elles émanent. « Nous concevons le philosophe, dit Aristote, comme connaissant l'ensemble des choses. » (*Mét.*, I, 2.) — La vraie science embrasse l'univers. Le monde, c'est l'ordre (κόσμος). *Est admirabilis quædam continuatio seriesque rerum.* (Cic. *de Nat. deor.* I, 4.)

Telle est l'idée de la science et de la philosophie ainsi qu'elle a été conçue dès l'origine. Mais cette science est un

naître par les causes. » (*Nov. Org.* II, 2.) — Descartes s'exprime de même : « D'autant que toutes les sciences empruntent leurs principes de la philosophie. » (*Disc. de la Méthode.* 1[re] partie.) Et ailleurs : « La philosophie est un effort de la raison qui a pour objet de déduire des premiers principes les règles des arts et surtout celles de notre conduite. » (T. III, éd, Garnier, lett. xx.) — Qu'est-ce que l'*inconditionnel* ou l'*absolu* de Kant, et des philosophes ses compatriotes? le premier principe dans l'ordre de la connaissance et l'existence. — La philosophie est souvent considérée par les modernes comme la *raison*, dans son mode libre, par opposition à la *foi*, qui reçoit la vérité de la révélation. Mais le propre de la raison, c'est de se rendre compte des choses, de s'enquérir de la cause, du principe et de la fin des êtres, de remonter aux principes ; ce qu'exprime parfaitement un philosophe ingénieux, excellent écrivain : « De tous les objets qui intéressent la curio-
« sité de l'homme, aucun ne l'attire avec un charme aussi puissant que
« la connaissance de la raison des choses. Les sages de tous les siècles
« en ont fait leurs délices. L'enfant commence à peine à bégayer, qu'il
« demande la raison des choses. *Pourquoi?* est un des mots qui sortent
« les premiers de sa bouche, un de ceux qu'il répète le plus souvent ;
« et la philosophie n'a été créée que pour répondre à cette question. »
(Laromiguière, *Leç. de Phil.*, t. II.) — Sur les diverses significations du mot *principes*, voy. Aristote, *Métaph.*, VI, 1.

(1) *Hoc est officium sapientiæ et indicium, ut verbis opera concordent,* (Sénèque.)

idéal. L'homme n'est pas fait pour la posséder. Celui-là seul connaît l'ensemble des choses, leur nature et leur raison finale, qui les a faites et ordonnées. Simple reflet de la science divine, la science humaine doit se la proposer pour modèle, et, par un effort constant, essayer de s'en rapprocher. Aussi, la philosophie est-elle une tendance, une aspiration. C'est l'*amour du vrai* (Platon), le zèle pour la sagesse, *studium sapientiæ* (Cic.), le désir de connaître, dans ce qu'il a de plus noble et de plus désintéressé (1).

II. Puisqu'elle est la science même dans son ensemble et ses principes, la philosophie ne peut se définir, comme les autres sciences, par son objet particulier. Elle n'a d'autres bornes que celles de la raison. Trois grands objets s'offrent à ses recherches : *Dieu*, la *nature* et l'*homme*. (Bacon, *de Augm.* liv. III.)

Mais, il est une classe de faits et de vérités qui attirent surtout son attention, des problèmes qui, plus que tous les autres, excitent son intérêt. Ce sont les faits et les vérités de l'ordre moral, les questions qui se rapportent à la nature, à l'origine et à la destinée de l'homme. Aussi, la *connaissance de l'homme* a-t-elle été assignée à la philosophie comme son objet principal : « Se connaître soi-même, c'est la sagesse.» (Platon, *Ier Alcibiade.*)

Il est aisé de comprendre le rapport de cette nouvelle définition avec la précédente. Si, de tous les problèmes qu'agite la science humaine, ceux qui ont l'homme pour objet offrent le plus d'intérêt, c'est aussi dans les idées de sa raison qu'il trouve les premiers principes de toute science. Par ces idées, il s'élève à la connaissance de Dieu, source de toute vérité, première cause et premier principe. Les découvertes sur la nature et ses lois, la connaissance des êtres qu'elle renferme, viennent aboutir à l'homme, le plus

(1) « Celui qui se porte vers toutes les sciences avec une égale ardeur, et voudrait les embrasser toutes, ne mérite-t-il pas le nom de philosophe? » Plat., *Rép.*, v. — Sur les *qualités* et le *caractère* du philosophe, lisez Platon, *Rép.*, vi et Cicéron, *Tusc.*, II, 5, V, 24, 25; Sénèque, *Ep.* 88, 89.

parfait de ces êtres. En nous révélant la pensée divine et le plan de l'Univers, elles marquent la place de l'homme et l'éclairent sur sa destinée. Si l'on vient à considérer l'âme et ses facultés, son origine et sa fin, d'où se déduit la règle de nos devoirs et les motifs de notre conduite en cette vie, on conçoit que l'explication de la nature humaine et des problèmes qui s'y rattachent ait été regardée comme le but vers lequel tendent les efforts des philosophes, comme résumant l'esprit commun de leurs recherches les plus diverses et devant être le résultat définitif de leurs travaux : *Ut et considerandis rebus humanis philosophiæ proprio fungatur officio.* (Cicéron Tusc. III, 16.)

C'est le sens de la maxime de Socrate : *Connais-toi toi-même* (1), et des définitions anciennes et modernes les plus célèbres. Toutes assignent à la philosophie deux grands objets ; *Dieu* et l'*homme*, la connaissance de l'homme comme conduisant à la connaissance de Dieu. *Sapientia autem est* (*ut a veteribus philosophis definitum est*), *rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus eæ res continentur, scientia.* Cic. *de Off.* II, 2. (2).

III. Un simple coup d'œil jeté sur l'histoire de la philosophie nous fera voir que, si, sous ce rapport, l'idée qu'on s'est faite de cette science, dès l'origine, a dû se modifier et se développer, elle est, au fond, restée la même sous la diversité de ses formules.

Vers les premiers temps de la philosophie en Grèce, apparaissent des hommes que le sens populaire a désignés sous le nom de *sages*. La philosophie fut donc primitivement, dans l'esprit des peuples, la sagesse même et la science par excellence. Bientôt, lorsqu'on se forma une idée plus juste des bornes du savoir humain, on reconnut que l'homme n'est pas fait pour posséder la sagesse véritable, et que la science absolue n'appartient qu'à Dieu. Pythagore fut, dit-

(1) Sur le sens de cette maxime, voy. Xénophon, *Mem. Socr.* ; Platon, *Ier Alcibiade* et *Apologie*. — Cicéron, *de Legib.* I, 22, 23.

(2) *Sapientia est nosse divina et humana et horum causas.* Sénèque, *Ep.* 89. — *Hujus opus unum est de divinis humanisque verum invenire.* Id., *Ep.* 90.

on, le premier qui prit le titre plus modeste de philosophe.

A cette époque, la philosophie est presque exclusivement livrée à des spéculations sur le monde physique. La pensée de l'homme, avant de se replier sur elle-même, devait se porter au dehors ; le spectacle de la nature captiva d'abord ses regards.

Deux siècles plus tard parut Socrate, qui, pour emprunter les paroles de Cicéron, *fit descendre la philosophie du ciel sur la terre* (Tuscul. V, 4), et prit pour devise ces mots inscrits au vestibule du temple de Delphes : γνῶθι σεαυτόν, *connais-toi toi-même.* Cette maxime, que l'on place aussi dans la bouche des anciens sages, le premier il en comprit le sens et la convertit en méthode. Son disciple Platon et les philosophes qui vinrent après lui restèrent fidèles à la pensée contenue dans ce précepte. — Lorsque, après le moyen âge, la philosophie, longtemps confondue avec la théologie, reprit son indépendance au XVIIe siècle, elle proclama de nouveau, par l'organe de Descartes, l'étude de la pensée humaine la base de la philosophie. Tel est le sens du principe posé par Descartes dans ces mots qui résument sa méthode : *Je pense : donc je suis. Cogito : ergo sum.*

Tous les philosophes ont adopté ce principe, qui domine la philosophie moderne et fait son unité, comme la maxime de Socrate avait été le mot de ralliement des écoles de la philosophie ancienne.

En résumé : la philosophie est l'emploi libre et réfléchi de la raison humaine s'attachant à la recherche des principes. Envisagée comme science particulière, elle a pour objet spécial la connaissance de l'homme, qui elle-même conduit à la connaissance de Dieu. Les choses divines et humaines, autrement dit, les faits et les vérités de l'ordre moral, tel est son domaine propre, par opposition à celui des sciences mathématiques et physiques. L'étude de l'esprit ou de la pensée humaine est la base de toutes ses recherches et marque sa méthode. Elle étudie l'âme et ses facultés (*Psychologie*) ; elle fixe les règles pour la direction de l'esprit

(*Logique*) ; elle détermine la loi de la volonté (*Morale*) ; elle remonte à la cause première d'où l'homme tire son origine, qui est son principe et sa fin (*Théodicée*). Tel est l'objet et le plan de ce Cours élémentaire de philosophie.

ART. II. — UTILITÉ ET IMPORTANCE DE LA PHILOSOPHIE.

Toutes les autres sciences, il est vrai, ont plus de rapport avec les besoins de la vie; mais aucune ne l'emporte sur elle. (ARISTOTE, *Mét.*, liv. I.)

La philosophie est une des formes fondamentales du développement de l'esprit humain.

Comme la religion, les arts, la littérature, elle est née d'un des besoins les plus impérieux et les plus élevés de notre être : celui de réfléchir, de nous rendre compte de toute chose, et surtout de nous-mêmes, de notre nature, de notre origine, de notre destination. L'homme peut-il faire un plus noble emploi de ses facultés que de les consacrer à la méditation de ces grands problèmes ? (1).

Quoiqu'il soit au-dessous de la dignité de cette science de discourir sur son utilité, elle n'en offre pas moins de nombreux avantages à ceux qui en abordent l'étude avec des dispositions convenables (2). Ces avantages sont de deux

(1) « La plus belle, la plus agréable et la plus nécessaire de toutes nos con- « naissances est sans doute la connaissance de nous-mêmes. De toutes les scien- « ces humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme. Cepen- « dant cette science n'est pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous « ayons : le commun des hommes la néglige entièrement. Entre ceux mêmes « qui se piquent de science, il y en a très-peu qui s'y appliquent, et il y en a « encore beaucoup moins qui s'y appliquent avec succès. » (Malebranche, *Rech. de la Vérité,* préf.)

(2) « Interrogez les philosophes ; consultez Socrate, Platon, Descartes, Malebranche : les réponses de ces grands hommes vous ouvriront un nouvel univers... Ils se sont retirés au-dedans d'eux-mêmes et ils ont découvert un monde rempli de merveilles, que l'œil ne peut voir, mais dont les beautés ont mille fois plus de réalité que celles du monde visible. Ils ont reconnu que l'homme extérieur n'est pas tout l'homme, ni sa plus noble partie. L'esprit a été séparé de la matière ; les ressorts cachés qui donnent le jeu à la pensée ont été mis au jour ; la raison, observée dans ses causes et dans ses effets, a été soumise à des lois, et alors, de connaissance en connaissance, elle a pu s'élever jusqu'au premier et unique régulateur, sans lequel l'ordre physique est impossible et l'ordre moral une chimère.

« Voilà quelques-unes des vérités que le genre humain doit à la philoso-

sortes : les uns généraux, s'étendent à tous les hommes ; les autres plus particuliers, répondent aux divers états, situations ou professions de la vie. Nous les examinerons séparément.

I. *Avantages généraux.* — « Connaître et savoir, dans le but unique de connaître et de savoir, tel est le caractère de la science par excellence. » (Arist., *Mét.* I.) Le véritable savant trouve déjà sa récompense dans la pure jouissance qui accompagne la possession de la vérité. Née de l'amour du vrai, la philosophie est une science libérale et désintéressée, *nihil sibi acquirens* (Cic.), et « le plus noble des arts. (Platon, *Phédon.*) Comme les arts qui ont pour objet le beau, et qui sont appelés libres *(ingenuæ)*, son effet est d'élever l'âme, de l'affranchir des préoccupations matérielles. Elle répond au besoin le plus élevé de l'esprit. « De même que nous appelons homme libre celui qui s'appartient et n'a pas de maître, de même cette science entre toutes, peut porter le nom de libre. » (Arist., *Mét.*, I.) Le plaisir qu'elle procure est lui-même libéral, *liberalis quædam oblectatio.* (Cicéron.) Il pourrait suffire aux âmes d'élite, à ces esprits rares, faits pour goûter et aimer la vérité en elle-même (1). (Voir le portrait du philosophe par Platon, *Rep.*, V. et *Théétète*) Mais son étude offre aussi des avantages plus positifs à ceux qui cherchent autre chose qu'un aliment pour leur esprit et une jouissance d'un ordre élevé.

Dans la sphère *spéculative,* la connaissance des principes est nécessaire aux progrès de toutes les sciences. « Sans les principes généraux, il n'y a pas de science. » (Aristote, *ibid.*) La science isolée des principes s'égare dans les faits de détail ou dégénère en routine. (Platon, *Rép.,* V.) Le sa-

phie. Sont-elles moins grandes, sont-elles moins belles que tout ce que nous ont appris l'astronomie et la chimie ? Sont-elles moins étrangères à notre bonheur ? Qui pourrait ne pas sentir que notre premier intérêt est de nous connaitre nous-mêmes ? » (Laromiguière, *Leç. de Phil.*, l. I, 1re leçon).

(1) Raros esse quosdam, qui, ceteris omnibus pro nihilo habitis, rerum naturam studiose intuerentur ;... et ut illic liberalissimum esset, spectare, nihil sibi acquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque præstare. Cic. *Tusc.* V, 3. Cf. Sénèque, *Ep.* 88 (*de liberalibus studiis*).

vant ne mérite ce nom que quand il est capable d'embrasser les objets de son étude dans leurs rapports et leur ensemble, de comprendre la méthode qui le dirige et de rattacher son savoir à un savoir plus élevé. (*Ibid.*) (1) Nul savant ne peut donc rester étranger à la philosophie. C'est ce qu'ont reconnu de tout temps les hommes de génie auxquels est dû l'avancement des sciences. Tous ont été plus ou moins philosophes : *qui non una aliqua in re separatim elaborarint, sed omnia quæcumque possent... ratione comprehenderint.* (Cic. *de Orat.* I, 3.)

L'utilité *pratique*, et toutefois générale encore de cette étude bien dirigée, n'est pas moins grande. Les questions relatives à l'homme et à la nature humaine ne sont pas seulement faites pour exciter au plus haut point notre curiosité : de leur solution dépend notre conduite morale. Comment l'homme pourra-t-il se diriger dans la vie, s'il ne sait ni ce qu'il est, ni d'où il vient, ni où il va, *quò iturus, unde ortus* (Sénèque), s'il ignore ses propres facultés et la manière dont il doit les employer, s'il ne connaît ni la cause première qui lui a donné l'être, ni la fin pour laquelle il a été créé ?

Vivit, et est vitæ nescius ipse suæ (Ov.) (2)

La substance dont il est formé est-elle matérielle ou immatérielle, immortelle ou périssable ? L'âme doit-elle survivre au corps, ou partager sa destinée ? Si ces problèmes sont les plus importants que l'homme puisse se poser, la science qui les étudie surpasse aussi tous les autres en

(1) La philosophie, en montrant les chaînes invisibles qui lient les uns aux autres les objets épars, essaye d'introduire de l'ordre dans ce chaos d'apparences discordantes, d'apaiser le tumulte de l'imagination, et de la ramener, par la considération des grandes révolutions de l'univers, à ce ton de tranquillité et de calme, qui est à la fois le plus agréable pour elle et le plus conforme à sa nature. (Smith, *Esq. de l'hist. de l'Astronom.*)

« La connaissance des principes ramène à une loi commune les phénomènes les plus divers et même les plus opposés en apparence ; elle assimile, elle identifie des opérations qui semblaient être sans analogie : d'une multitude de parties isolées elle forme un tout symétrique et régulier ; et, chose admirable, elle ajoute aux richesses de l'intelligence en réduisant le nombre des idées. » (Laromig., t. I, 1re leçon)

(2)
Illi mors gravis incubat,
Qui notus nimis omnibus
Ignotus moritur sibi. (Sénèque, *Thyeste.*)

importance et en utilité. « Je trouve bon, dit Pascal, qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic : mais ceci !... Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. » (*Pensées.*)

La religion, dira-t-on, donne des réponses à toutes ces grandes questions.—Sans doute : mais la religion et la philosophie répondent à deux besoins différents de l'âme humaine : au besoin de croire et à celui de comprendre. La première s'adresse à la foi, la seconde à la raison. L'une est révélée, l'autre est le résultat d'une libre recherche de l'intelligence. Il ne faut donc pas les isoler.—Quant à leur opposition, la vérité peut-elle se contredire? La raison et la foi, loin de se combattre, doivent se concilier et vivre en harmonie.

Non-seulement cette étude a fait le charme des plus grands esprits, elle leur a enseigné à supporter avec courage les adversités de la vie. L'habitude de contempler les lois immuables de la nature et le cours des événements humains élève et agrandit l'âme, lui communique de la force et de la sérénité (1).

On a dit de la philosophie qu'elle guérit l'homme des erreurs et des préjugés, qu'elle chasse les vaines terreurs et le délivre du joug des passions (2). Elle ne produit pas, il est vrai, ces bons effets sur tous, et au même degré. Elle ne manifeste bien son efficacité que lorsqu'elle rencontre un naturel heureusement doué, et qu'elle est convenablement étudiée ; mais son but est de rendre les hommes sages et vertueux aussi bien que de les éclairer (3).

II. *Avantages particuliers.* — Si maintenant nous considérons les avantages que procure cette étude dans les diverses carrières où s'exerce l'activité humaine, il n'est aucune des

(1) Sed nil dulcius est bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena. (LUCRÈCE, II, 7.)

(2) Hæc tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a Deo Delphis præcepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat conjunctamque cum divina mente se sentiat ; ex quo insatiabili gaudio completur. (Cic. *Tusc.* V, 25.)

(3) Efficit hoc philosophia : medetur animis, inanes sollicitudines detrahit, cupiditatibus liberat, pellit timores. Sed hæc ejus vis non idem potest apud omnes. Tum valet multum quum est idoneam complexa naturam. (II, *ibid.*)

professions de la vie où elle ne soit de quelque utilité, parce qu'il n'en est aucune où l'homme ne doive chercher à se connaître afin de faire un meilleur usage de ses facultés.

« Celui qui se connaît sait ce qui lui est utile, ce que ses forces peuvent supporter, ce qu'elles refusent... Celui qui ne se connaît pas et qui s'abuse sur ses facultés ne sait pas mieux juger les autres hommes qu'il ne se juge lui-même. » (Xénoph., *Mem*, *Socr*. IV.) « Ce qui donne la supériorité du savoir aux chefs des ouvriers sur les manœuvres, ce n'est pas leur habileté pratique, c'est qu'ils possèdent la théorie et qu'ils connaissent les causes. » (Arist., *Mét.*, I, 1.)

En général, il n'est aucun art dont il ne soit très-utile d'avoir approfondi et raisonné les principes. « A vouloir se passer de théorie, dit un des esprits les plus fermes de notre époque, il y a la prétention excessivement orgueilleuse de n'être pas obligé de savoir ce que l'on dit quand on parle, et ce que l'on fait quand on agit. » (Royer-Collard.) (1)

« Dans les arts les plus nobles, l'esprit est lui-même le sujet sur lequel nous opérons. Le peintre, le poëte, l'acteur, l'orateur, le moraliste, l'homme d'État s'efforcent tous d'agir sur l'esprit, quoiqu'en diverses manières et pour des fins différentes... Leur art, quel qu'il soit, n'a de fondement solide et ne s'élève à la dignité de science qu'autant qu'il a pour base les principes mêmes de la constitution humaine. » (Reid, t. II, ch. 1.)

Il ne suffit pas au *jurisconsulte* de posséder la connaissance des lois positives, il doit savoir remonter aux premiers principes du droit, et en faire découler ses décisions. *Penitus ex intima philosophia hauriendam juris disciplinam putes.* (Cic. *de Leg.*) — L'*homme d'État* doit avoir médité ces règles éternelles, afin de n'être jamais tenté de s'en écarter, et de faire prévaloir sur elles les étroits calculs d'une

(1) « Tout homme qui s'imagine que l'étude de la philosophie est inutile et oiseuse, ne fait pas attention que c'est de là que se tire tout le suc, toute la force qui se distribue à toutes les autres professions et à tous les arts... Si vous voulez qu'un arbre donne plus de fruits, en vain vous occuperez-vous des branches, c'est la terre qu'il faut remuer autour de la racine. » (Bacon, *De Dign. et Augment. scient.* lib. II.)

politique égoïste ; car les vrais intérêts des peuples sont identiques avec les plus sévères maximes de la justice. (*Voy.* Platon, *Gorgias.*) (1) — Pour convaincre et persuader, il est nécessaire à l'*orateur* de connaître les règles du raisonnement, d'avoir observé la nature humaine et les passions qu'il veut émouvoir (2). « La connaissance de l'homme lui apprendra quelles sont comme les routes, les avenues naturelles de l'esprit humain. » (*D'Aguesseau.*) » C'est en vain qu'il se flatte d'avoir le talent de persuader les hommes, s'il n'a acquis celui de les connaître. » (*Id.*) Sous peine de n'être qu'un artisan de vaines paroles, un rhéteur et un sophiste, il doit avoir réfléchi sur les principes du vrai, du bien et du juste, qu'il doit faire triompher dans ses discours; car « l'homme digne d'être écouté est celui qui ne se sert de la parole que pour la pensée, et de la pensée que pour la vérité et la vertu. » (*Fénelon.*)

L'*artiste* et le *poëte* ont également intérêt à se faire une idée claire de ce beau idéal que les arts ont pour but de réaliser, et qui doit rayonner dans leurs œuvres. La *critique* est frivole ou dégénère en vil métier lorsqu'elle ne sait appuyer ses jugements sur les principes fixes et invariables du beau littéraire. — Le *théologien*, pour démontrer ou défendre les vérités de la foi, peut-il négliger les arguments que lui fournit la raison ? « Je suis persuadé, dit Malebranche, « qu'il faut être bon philosophe pour entrer dans l'intelli- « gence des vérités de la foi, et que plus on est fort dans « les vrais principes de la métaphysique, plus on est ferme « dans les vérités de la religion. » (*Entret. métaph.*, VI, 2.) — Le *médecin*, pour guérir le malade, n'a pas seulement à étudier les organes physiques : qui ne sait combien de l'état de l'âme dépend l'efficacité des remèdes du corps ? Nous n'irons pas jusqu'à dire avec Platon que l'âme « est la source de tous les maux et de tous les biens pour le corps,

(1) « L'homme politique doit savoir les choses de l'âme. » (Arist. *Eth. Nic.* I, 12.)

(2) Voy. Arist., *Rhét.*, I. Cic. *de Orat.*, III, 15 et suiv. Quintil. lib. I, proœm. Fénelon, *Lettre à l'Acad. franç.* D'Aguesseau, *de la Connaiss. de l'homme, Ier Disc.*

qu'ils en proviennent comme les maux des yeux proviennent de la tête ; mais nous l'approuverons lorsqu'il ajoute qu'il faut s'occuper d'abord et surtout de cette partie, si l'on veut que la tête et le reste du corps se portent bien... Car, ajoute-t-il, « telle est l'erreur des hommes qu'ils tentent d'être médecins en séparant ces deux choses. » (Platon, *Charmide*, Cf. Cic., *Tusc*, III, 3.) — L'*historien*, s'il veut suivre le fil des événements et dévoiler leurs véritables causes, doit connaître le jeu des passions, les mœurs et les inclinations des hommes, les mobiles de leurs actions et les lois de l'esprit humain. « Qui veut entendre à fond les choses humaines, doit les re-« prendre de plus haut ; et il lui faut observer les inclinations « et les mœurs, ou, pour dire tout en un mot, le caractère « tant des peuples dominants en général, que des princes en « particulier. » (Bossuet, *Disc. sur l'Hist. univ.*, 3e part.)

Nous pourrions invoquer ici le temoignage des auteurs les plus illustres et les plus estimés. On sait que les plus grands orateurs de l'antiquité, Périclès, Lysias, Démosthène, Cicéron, préludèrent aux luttes de la tribune ou du forum par une étude sérieuse de la philosophie. Périclès ne l'emporta, au dire de Platon, sur tous les orateurs de la Grèce, que parce qu'il avait suivi les leçons du philosophe Anaxagore. (*Phèdre.*) Démosthène dut en partie le secret de son invincible éloquence à Platon, ce grand maître dans l'art de la dialectique, et le plus éloquent des philosophes. (Cic., *de Orat.*) Le premier des philosophes contribua à former le premier des orateurs. Quant à Cicéron, l'hommage qu'il rend à la philosophie n'est pas équivoque. *Fateor me oratorem, si modo sim, non ex rhetorum officinis, sed ex Academiæ spatiis extitisse.* Orat. 3. — « Il demande comme Platon, que l'orateur soit bon dialecticien ; qu'il sache définir, prouver, démêler les plus subtiles sophismes. Il dit que c'est détruire la rhétorique de la séparer de la philosophie. » (Fénelon, *Dialogues sur l'Eloquence.*) « Ou alors c'est une discoureuse dont les paroles ne sont que du son » (Bossuet.)

Au point de vue de l'*éducation*, on ne peut nier que l'étude

de la philosophie ne soit une puissante gymnastique pour l'esprit. Elle développe les facultés reflexives, accoutume l'intelligence à se dégager des objets sensibles, la rend plus capable d'une forte attention aux choses abstraites, en tout plus apte aux autres études. Elle est surtout éminemment propre à exercer l'esprit à voir les choses d'ensemble, à saisir le lien des parties d'un tout, et les rapports des questions entre elles. Par là, elle stimule la faculté d'invention dans tout ordre des sciences « On ne saurait croire, dit Rol- « lin, combien cette sorte d'étude est propre à donner aux « jeunes gens une force, une justesse, une pénétration d'es- « prit qui les conduisent peu à peu à entendre et à dé- « brouiller les questions les plus abstraites et les plus em- « barrassées. » (*Traité des Études*, liv. VII, art. 2.)

Enfin qui ne voit que cette étude est un contre-poids nécessaire à celle des autres sciences qui, comme dit Aristote, ont plus de rapport avec les besoins de la vie, mais dont la culture exclusive, habituant l'esprit à se porter uniquement sur les choses de l'ordre matériel, entraînerait les plus funestes conséquences dans l'éducation ?

Nous concluons donc, avec un des esprits les plus sages qui aient donné des conseils sur l'éducation : « Il faut ren- « dre à la philosophie la place qu'elle mérite et le rang qui « lui est dû. C'est elle qui prépare notre esprit aux autres « connaissances, qui le dirige dans ses opérations, qui lui « apprend à mettre toutes choses à leur place et qui donne « non-seulement les principes généraux, mais l'art et la « méthode de s'en servir et de faire usage de ceux qu'elle « ne lui donne pas. » (D'Aguesseau, 2e *Instruct. à son fils.*) *

* *Remarque.* Nous sommes loin d'envisager d'une humeur chagrine l'importance qu'on attache aujourd'hui à l'étude des sciences physiques et mathématiques. Ces sciences étendent les limites de la pensée de l'homme en même temps que sa domination sur la matière ; mais nous croyons devoir rappeler à la jeunesse le langage des hommes qui font le plus autorité dans l'éducation. — « Il est, dit Aristote, l'esprit le plus positif de l'antiquité, il est une espèce d'instruction qu'il faut donner à la jeunesse, non comme *utile* ou *nécessaire*, οὐχ ὡς χρησίμην οὐδ' ὡς ἀναγκαίαν, mais comme *libérale* et *belle*, ἀλλ' ὡς ἐλευθέριον καὶ καλήν. » (*Polit.* VIII, 3.) Cette étude a pour but de cultiver l'esprit lui-même et ses facultés — « Les hommes, dit Malebranche, ne sont pas

L'*inutilité des recherches philosophiques* est le thème favori de ceux qui prétendent que l'esprit humain ne peut que s'égarer dans ces hautes spéculations, et que le *bon sens* suffit à l'homme pour se conduire dans la vie. — Le sens commun est sans doute un excellent guide ; mais il ne peut mener loin, et il a l'inconvénient de ne se rendre compte de rien. Le pourquoi et le comment en tout lui échappent ; il se laisse facilement séduire ou embarrasser par le sophisme, et il est presque toujours sous l'empire du préjugé. La Philosophie n'est pas opposée au sens commun, elle doit le respecter, ne jamais le contredire sur les vérités morales qui sont la base des croyances du genre humain ; mais en même temps, elle doit l'éclairer et agrandir sa portée. La conduite de l'homme devient alors plus sage et plus ferme, parce qu'il se rend compte des principes qui le font agir, et sait les appliquer dans toutes les situations difficiles où il peut être engagé (1).

faits pour devenir astronomes ou chimistes, pour passer leur vie pendus à une lunette ou attachés à un fourneau. Je veux qu'un astronome ait le premier découvert des terres, des mers, des montagnes dans la lune ; je veux qu'un chimiste ait trouvé le secret de dissoudre les corps ; en sont-ils pour cela devenus plus sages et plus heureux ? » (*Rech. de la Vérité*, préf.) — « Les hommes ne sont pas nés pour employer leur temps à mesurer des lignes, à examiner des angles, à considérer les divers mouvements de la nature ; mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans leurs discours et dans leurs actions, » (*Logique* de P.-R., 1er Disc.) — Cicéron avait dit déjà : L'homme n'est pas obligé de savoir si le nombre des étoiles est pair ou impair, *stellarum numerus par an impar sit* ; mais il doit connaître ses devoirs (*Acad.* II) et les vérités qui doivent servir à régler sa vie. — « Ce qui excite l'admiration des hommes, c'est la hauteur des montagnes, le mouvement des flots, la vaste étendue de l'Océan, la marche régulière des astres, et ils s'oublient eux-mêmes, *et relinquunt se ipsos.* » (Saint Augustin, *Confess.*, X, 8.)

A ces vers si connus d'Horace :

Romani pueri longis rationibus assem
Discunt in partes centum diducere. (*A. P.* v. 325.)

on peut ajouter la prose de Sénèque : *Numerare docet me arithmetica et avaritiæ commodare digitos..... Quid mihi prodest scire agellum in partes dividere, si nescio cum fratre dividere?... Si artifex es, metire hominis animum. Dic quam magnus sit, quam pusillus sit. Scis quæ recta sit linea : quid tibi prodest, si quid in vita rectum sit ignoras ?* (*Ep.* 88.)

(1) Vita sine proposito vaga est : quod si utique proponendum est, incipiunt necessaria esse decreta. (Sénèque.)

Mais comment démêler la vérité parmi tous ces systèmes qui se combattent et se détruisent les uns les autres, sans jamais arriver à une solution qui soit universellement admise? — Si tout est mobile et incertain dans les systèmes philosophiques, il faut convenir que la raison de l'homme est bien mal organisée ; mais ce reproche s'adresse à Dieu lui-même, qui a mis en elle un désir insatiable de connaître la vérité, et lui a refusé les moyens de le satisfaire. Heureusement il n'en est rien. La vérité, en philosophie, a aussi son immutabilité. Elle ne change pas dans son essence, le fond reste identique ou se développe (1). La morale de Socrate et de Platon, dans ses traits essentiels, a-t-elle vieilli? Socrate a réfuté les sophistes ; quelqu'un a-t-il réfuté Socrate? C'est que, comme dit Platon son disciple, « le vrai ne se réfute pas. » (*Gorgias.*) Les doctrines spiritualistes de Descartes, de Fénelon, de Malebranche et de Leibnitz, ne sont-elles pas d'accord avec les croyances religieuses et morales de l'humanité? Leurs ouvrages doivent faire la base de toute éducation philosophique. Ils seront nos guides dans cet enseignement. *Ex hoc quasi quodam sancto et augusto fonte omnis manabit nostra oratio.* (Cic.)

ART. III. — RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE AVEC LES AUTRES SCIENCES.

Philosophia omnium mater artium.
(Cic. *Tusc.* I, 26,)

La Philosophie présente avec les autres sciences des rapports généraux et des rapports particuliers, selon qu'on l'envisage comme la *science des principes*, ou qu'on lui donne pour objet spécial la *connaissance de l'homme.*

I. *Rapports généraux.* — Toutes les sciences se rattachent à la Philosophie par leurs *principes*, leur *méthode* et leur *but final.*

(1) Non ex singulis vocibus philosophi spectandi sunt, sed ex perpetuitate et constantia. Cic. *Tusc.* V. — La philosophie est l'harmonie des systèmes, dit S. Justin.

1° Chaque science particulière s'appuie sur un certain nombre d'idées et de vérités premières, qu'elle admet sans les approfondir ni les discuter. Les *Mathématiques* étudient les grandeurs ou les *quantités;* l'arithmétique, l'*unité* et le *nombre;* la géométrie, l'*étendue*; la mécanique, la *force.* La notion des *corps* sert de base à la *Physique,* qui étudie des *propriétés*, des *lois,* des *causes.* En *Chimie*, outre ces idées, apparaît la conception des *atomes* et de l'*attraction moléculaire*, de la *cohésion* et de l'*affinité.* Dans les *Sciences naturelles*, qui étudient l'organisation et la vie à leurs différents degrés, les idées de *genre* et d'*espèce*, de *cause finale,* l'*analogie*, jouent un rôle essentiel et continuel. Quant aux *Sciences morales* et à la *Littérature*, elles ne font qu'appliquer et développer les idées du *bien*, du *juste* et du *beau.* Dans toutes ces sciences, sont mêlés à l'observation et aux raisonnements des *axiomes* sans lesquels il est impossible de faire un seul pas, et dont la nature et l'origine ne sont pas davantage l'objet d'un examen approfondi. S'il est une science qui s'occupe spécialement d'analyser et de discuter les principes des autres sciences, de les coordonner et de les réduire en système, il est clair que, sans s'engager dans leurs recherches particulières, elle pénètre au cœur de chacune d'elles et constitue leur centre commun. Elle établit entre elles une sorte de lien de société et de parenté (1). Toutes tiennent à elle par ce qu'elles ont de plus général et de plus élevé, leurs principes. Elle représente l'unité de la science, qui, une dans son principe et son objet, ne s'est divisée que pour répondre aux besoins de l'analyse et à la faiblesse de l'esprit humain. Elle est la science des sciences, la science première, d'où elles sont toutes sorties, comme les rameaux du même tronc. On comprend le mot de Descartes : « Toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique. » (*Principes*, préface.) (2)

(1) Uno quodam societatis vinculo contineri. Cic. *de Orat.* III, 6.

(2) Bacon avait dit également : Comme les divisions des sciences ne ressemblent nullement à des lignes différentes qui coïncident en un seul point, mais plutôt aux branches d'un arbre qui se réunissent en un seul tronc... il est à propos de constituer une science universelle qui soit la mère commune de toutes les autres. (*de Dignit. et Augment. scient.* lib. III, c, I.)

2° Chaque science a sa méthode, qui résulte de la nature spéciale de son objet et des procédés nécessaires pour l'étudier. Mais ces procédés rentrent dans d'autres plus généraux qu'emploie l'esprit humain pour la recherche de la vérité, tels que l'observation et le raisonnement. Les méthodes que suivent les sciences particulières ne sont donc que des applications de ces méthodes générales. Par là, toutes les sciences se rattachent à la Logique, comme par leurs principes elles tiennent à la Métaphysique.

3e Toute science spéciale n'est qu'un fragment de la science universelle. Quand on a étudié isolément les faits ou les vérités qui forment son domaine, on sent le besoin de les coordonner. A l'analyse succède la synthèse. Le résultat final de cette tendance systématique est une théorie qui ramène tous les faits particuliers à une loi générale, groupe toutes les vérités de détail autour d'un principe qui les contient et les explique. Ainsi ont fait tous les savants qui méritent ce nom, Keppler, Newton, Cuvier, etc. Par là, se révèle la liaison des vérités particulières avec les vérités générales. La place que chaque science occupe dans le système général des connaissances humaines se trouve fixée ; l'unité de la science reparaît ; partie de l'unité, elle y retourne (1). Ce travail de généralisation dans toutes les sciences, et qui les couronne, est éminemment philosophique. Le savant capable de l'exécuter est à la fois savant et philosophe.

II. *Rapports particuliers avec la science de l'esprit humain.* — Comme l'a fait observer Hume, « toutes les sciences touchent par quelque bout à la nature humaine ; et, si loin que l'objet de quelques-unes semble les en tenir, encore ne

(1) Toutes choses s'élèvent par une sorte d'échelle à l'unité. Or, la science qui, sans contredit, tient le premier rang, est celle qui débarrasse l'esprit humain de la multiplicité des objets. (Bacon, *de Augm.* l. IV.)

« Posons comme règle générale que ces divisions ont plutôt pour but de caractériser et de distinguer les sciences que de les détacher et de les séparer. L'esprit opposé rend les sciences stériles, infructueuses et erronées, vu qu'une fois séparées, elles cessent d'être nourries, soutenues et rectifiées par leur source et leur aliment commun. » (Bacon, *ibid.*)

laissent-elles pas de s'y réunir par quelque conduit souterrain. L'esprit humain est le centre et le chef-lieu de toutes les sciences; une fois que nous sommes maîtres de cette place, il nous est facile d'étendre de tous côtés nos conquêtes. » (Reid, t. III, p. 12.)

C'est ce que fait voir un examen plus approfondi.

Les sciences peuvent se diviser en trois classes : sciences *mathématiques*, *physiques* et *morales*.

1° *Sciences morales.* — On appelle ainsi les sciences qui, comme la *morale*, la *politique*, la *jurisprudence* et l'*histoire*, étudient les lois de l'activité humaine, le gouvernement des sociétés, les relations des hommes entre eux, les actions et les événements de la vie des peuples. Toutes ces sciences ont l'homme pour objet, soit individuel, soit collectif, l'homme moral, non l'homme physique. D'autres sciences, comme la *logique*, la *grammaire*, l'*esthétique*, la haute critique littéraire, sont aussi classées parmi les sciences morales, parce qu'elles ont pour objet la pensée humaine, ses manifestations et ses œuvres.

Ces sciences se confondent avec la philosophie ou la touchent de près. Toutes sont sœurs ou ont un lien de parenté, comme se rapportant à la nature humaine. *Omnes artes, quæ ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum, et quasi quadam cognatione inter se continentur*. (Cic. *pro Archia.*) « La connaissance de l'esprit humain est la racine commune de toutes ces sciences et le tronc commun qui les nourrit. » (Reid. t. III, p. 13.)

2° *Sciences physiques.* — Qui ne voit les nombreux points de contact qui s'établissent entre la science de l'homme et les sciences qui étudient le monde physique, surtout la nature vivante et animée? L'homme, par son corps, tient à la nature et subit ses influences. Ses facultés ne se développent et ne s'exercent qu'au moyen des organes. La *psychologie*, qui étudie l'homme moral, et la *physiologie*, qui cherche à découvrir les lois de l'organisation et de la vie, quoique distinctes, s'éclairent et se complètent l'une par l'autre. La nature est le théâtre de l'activité humaine ; des

êtres qui la composent l'homme est le plus parfait; son rang lui est assigné par son rapport avec eux. La science de l'homme moral ne peut donc s'isoler des sciences naturelles et cosmologiques. Elle doit recueillir leurs résultats généraux et s'aider de leurs découvertes. Combien celles-ci, à leur tour, n'ont-elles pas à gagner de la connaissance de l'esprit humain dont elles retrouvent les procédés et les lois, dans leur marche et leur développement?

3° *Mathématiques.* — Elles ont avec la Philosophie des rapports incontestables, et que l'histoire démontre. Par cela même qu'elles s'occupent d'idées abstraites et de vérités nécessaires, elles ont un point de ressemblance avec la métaphysique. De là cette alliance du génie métaphysique et du génie mathématique chez les plus grands philosophes, Pythagore, Platon, Proclus, Descartes, Leibnitz, Kant. — Elles développent l'esprit philosophique, l'accoutument, dit Descartes, à se repaître de vérités, et à ne point se contenter de fausses raisons. (*Disc. de la Méth.*) On a reconnu que cette étude donne de la vivacité à l'esprit et de la rapidité à la conception : *acui ingenia ac celeritatem percipiendi venire inde.* (Quintil. *Inst. or.*, l. XI.) — « Il y a, dit Pascal, des propriétés communes à toutes ces choses dont la connaissance ouvre l'esprit aux plus grandes merveilles de la nature. » (*Réfl. sur la Géom.*) — On peut même admettre, avec Leibnitz, « qu'il y a de la géométrie partout, et que les sciences morales peuvent y puiser de précieuses analogies. » On sait que Platon faisait de l'étude des mathématiques une introduction à la Philosophie. (*Rép.*, VII et Lois V.) De là le mot qu'on lui prête : « Personne n'entre ici, qui n'est géomètre. »

Mais il faut se garder d'exagérer et de faire de la géométrie « comme une espèce de science universelle, » selon l'expression de Malebranche. (*Rech. de la Vér.*, l. VI, 1re part.) Vouloir, comme l'ont essayé plusieurs esprits éminents, appliquer à la Philosophie la méthode des mathématiques, est une grave et dangereuse aberration. La Philosophie doit procéder par l'étude des faits de la nature humaine.

Sa méthode est expérimentale avant d'être rationnelle : son point de départ est le réel, non l'abstrait. Le mathématicien, partant de certaines notions abstraites, contenues dans des définitions et des axiomes, construit sur cette base tout l'édifice de la science, à l'aide du raisonnement ; il n'analyse ni ne discute les faits et les principes (1). Or, c'est à quoi doit s'attacher le philosophe. Aussi le mode d'exposition géométrique, adopté par quelques métaphysiciens, tels que Spinosa, et qui consiste à procéder par définitions, axiomes, théorèmes et corollaires, est-il essentiellement défectueux *.

* *Remarque.* Kant, métaphysicien profond et sévère logicien, très-versé dans les mathématiques, condamne ainsi cette méthode : « Puisque l'évidence mathématique repose sur les définitions, les axiomes et les démonstrations, il suffit de montrer que rien de tout cela ne convient en philosophie ; que le géomètre en appliquant ici sa méthode, ne bâtirait que des châteaux de cartes, comme le philosophe en transportant la sienne aux mathématiques ne pourrait rien faire que du verbiage. » (*Raison pure.*) Un géomètre philosophe avait dit de même : « Il semble que les grands géomètres devraient être excellents méthaphysiciens, au moins sur les objets dont ils s'occupent. Cependant il s'en faut bien qu'ils le soient toujours ; la logique de quelques-uns est renfermée dans leurs formules et ne s'étend point au-delà. On peut la comparer à un homme qui aurait le sens de la vue contraire à celui du toucher. » (Dalembert, *Élém. de Phil.*, ch. 15.) —Il est aisé de justifier de tels arrêts. La notion de quantité, sur laquelle roulent toutes les mathématiques, n'est qu'une des idées de l'entendement, et la plus simple. De plus, elle ne s'applique bien qu'au monde matériel et inorganique. Transportée dans le règne de la vie et dans le monde moral, elle perd son exactitude et sa fécondité. Que peut apprendre le calcul sur la nature de la pensée et les lois de l'esprit ? Les phénomènes de la vie organique eux-mêmes échappent à toute mesure fixe et se dérobent aux règles du calcul. « C'est le propre des phénomènes de la vie d'échapper à tous les calculs. » (Bichat, *Anat. gén.*, T. IV.) Le mot : *mundum regunt numeri*, n'est vrai que du monde astronomique et physique, et les paroles de l'Ecriture : *omnia cum numero, pondere et mensura disposuit*, doivent s'entendre de l'architecture de l'Univers. Le monde moral se règle par d'autres lois. Aussi faut-il renvoyer à l'enfance de la science ces théories qui, semblables à celles des pythagoriciens, faisaient de l'âme un nombre qui se meut sur lui-même, de la vertu un nombre carré, et de la justice une proportion géométrique, etc. (Voy. Aristote. *de Anima*, I.) — Cette question est traitée avec étendue dans notre livre de *la Philosophie dans l'éducation classique*, (2[e] part. sect. 2. ch. 2.)

(1) *Illi impetranda sunt principia.* (Sénèque, *Ep.* 88.) Voy. Aristote, *Métaph.* XI, 4.

CHAPITRE II

DE LA MÉTHODE PHILOSOPHIQUE.

Rationem, quo ea me cumque ducet, sequar.
(Cic. *Tusc.* II, 5.)

Il serait bon de marier, par un hymen légitime la méthode expérimentale et la méthode rationnelle.
(Bacon, *De Dignit. Scient.*, préf.)

§ I. — De la Méthode en général.

La méthode est la marche que suit, avec réflexion, l'esprit humain dans la recherche de la vérité.

La nécessité et l'importance de la méthode se démontrent par la nature même de notre esprit, qui, étant soumis à des lois dans son développement, ne peut s'en écarter sans s'égarer et tomber dans l'erreur. Or, les règles de la méthode ne sont que les lois de l'intelligence humaine réduites en principes et appliquées avec réflexion.

L'histoire de toutes les sciences démontre l'importance de la méthode, à qui elles sont redevables de leur existence et de leurs progrès. L'histoire de la philosophie en particulier, prise en grand, est celle des méthodes qui ont régné, tour à tour, aux diverses époques, et ont engendré tous les systèmes. Entre une méthode et un système, il y a rapport de cause à effet; une méthode étant donnée, on peut prédire le système qui en naîtra ; et réciproquement, il est facile de remonter à la méthode qui lui a donné le jour.

§ II. — Des différentes Méthodes philosophiques.

Diverses méthodes ont été suivies dans les recherches philosophiques.

1° *Méthode hypothétique.* — La première, la plus conforme aux habitudes de l'esprit au début de la science, à une époque où l'imagination domine, est la méthode hypothétique. Elle consiste à inventer des systèmes, dont la base est de pures suppositions, ou des analogies plus apparentes

que réelles, fruit d'une observation superficielle. Ou ce sont des principes abstraits posés *à priori*, à l'aide desquels on prétend expliquer l'universalité des choses. Elle s'appelle aussi méthode *à priori* ou *spéculative*.

Cette méthode ne peut servir qu'à édifier des théories plus ou moins ingénieuses et brillantes, mais d'une durée éphémère, et destinées à être remplacées par d'autres, également condamnées à périr, ainsi que le démontre l'histoire de la philosophie.

2° *Méthode théologique.* — Une autre méthode, qui convient à la théologie, est celle qui prend pour base les dogmes révélés de la religion, et en tire la solution des problèmes qu'agite la philosophie. Elle a régné au moyen âge, d'elle est née la *scholastique*.

Faisant de l'autorité, qui est la règle en matière de foi, le principe des raisonnements et des décisions de la science humaine, elle ôte à la philosophie, avec la liberté, l'existence même. La philosophie est la libre recherche de la vérité par les seules lumières de la raison. Dans le domaine qui lui est propre, elle n'admet d'autorité que celle de l'*évidence* (1). Autrement, la science se réduit à un exercice logique, incapable d'avancer et de produire de nouvelles découvertes, ce qui est confirmé par l'exemple de la scholastique.

3° *Méthode sceptique.* — Les systèmes nés de ces méthodes succombent bientôt sous les attaques du *scepticisme*, qui cherche à faire régner, sur les ruines de toute croyance religieuse et philosophique, le doute universel. Quoique le but du scepticisme soit négatif, il a cependant une méthode, ou au moins une tactique et un art ; ils consistent à mettre partout la raison en contradiction avec elle-même dans ses opérations et ses jugements, et à faire ressortir le côté faible de toute opinion et de tout système.

(1) « La philosophie n'étant que la raison, on ne peut suivre en ce genre que la raison seule. » (Fénélon, *Lett. sur la Métaph.*, IV.) — « Pour être philosophe, il faut voir évidemment. » Malebranche, *Rech. de la Vérité*, l. I, ch. 3. — « En philosophie, il n'y a que l'évidence qui doive persuader. » Ibid., IV, 3.

La méthode sceptique est une arme de destruction; elle n'édifie rien ou n'entasse que des ruines. Elle laisse l'esprit humain dans le doute et l'incertitude, état contraire à sa nature. Car le doute est la mort de l'intelligence, il tarit l'activité dans sa source. L'homme ne peut agir qu'autant qu'il a un but d'action et que sa conduite est éclairée par la lumière des principes.

4° *Méthode mystique.* — Après le scepticisme, naît ordinairement le *mysticisme.* Comme lui, il nie que l'homme soit capable d'atteindre la vérité avec les moyens que lui fournit la raison; mais il en diffère en ce qu'il prétend que l'âme humaine peut se mettre en communication directe avec la vérité par une révélation immédiate et personnelle. Celle-ci s'obtient par plusieurs moyens : les uns naturels, tels que la prière et les pratiques religieuses; les autres surnaturels, l'*évocation*, l'*extase*, etc.

Le mysticisme, introduit dans la science, tend à l'anéantir, en substituant aux procédés légitimes tels que l'observation et le raisonnement, d'autres qui lui sont étrangers et ne peuvent que l'égarer. Heureux, quand il sait se renfermer dans de sages limites, et ne se laisse pas aller aux folies et aux extravagances dont l'histoire nous offre aussi de nombreux exemples!

Aucune des méthodes précédentes ne peut donc servir à fonder la science humaine sur des bases légitimes et solides.

§ III. — De la vraie méthode philosophique.

Dieu, en créant l'homme intelligent, lui a donné des facultés qui ne peuvent le tromper, s'il en fait un bon usage. Leur emploi légitime et raisonné est la méthode elle-même. Par les sens, il connaît le monde extérieur et ses lois. Le sens intime nous révèle les faits intérieurs de l'âme. La raison conçoit les vérités éternelles et Dieu, leur principe. L'esprit, à l'aide du raisonnement, découvre de nouvelles vérités. Le témoignage de nos semblables nous transmet la connaissance des événements que nous n'avons pu voir par

nous-mêmes. Tous ces moyens bien employés nous mettent en possession certaine de la vérité.

Pour expliquer la nature des êtres, découvrir les lois qui les régissent, la première condition, c'est de les étudier en eux-mêmes, d'analyser leurs propriétés, et de pénétrer ainsi le secret de leur organisation. Il faut ensuite les comparer, saisir leurs ressemblances avec d'autres êtres et leurs différences, chercher, par des expériences nombreuses et variées, à dégager les caractères constants qui constituent leur essence et leur loi, généraliser prudemment, en étendant ces caractères à tous les objets de même genre et de même espèce, établir ainsi des principes généraux, et créer des classifications qui soient l'expression de l'ordre naturel. Il faut enfin déduire de ces principes des faits nouveaux, rattacher les individus aux espèces, et les espèces aux genres, faire rentrer les vérités particulières dans des vérités générales.

Tous ces procédés de la *méthode expérimentale* s'appliquent aussi bien aux faits et aux vérités de l'ordre moral qu'aux faits et aux lois du monde physique.

Cette méthode, qui est suivie avec tant de succès dans les sciences naturelles, doit donc servir aussi à l'étude de l'homme et à la philosophie. Là, en effet, s'offrent des faits qui ne peuvent être devinés, ni supposés, et qui nous révèlent la nature de l'esprit humain, ses opérations intimes et ses facultés. Il est nécessaire de les analyser avec soin, de les comparer; de les classer, de constater leurs lois, et de formuler celles-ci en principes, afin d'en tirer des conséquences pour tous les problèmes que cherche à résoudre la philosophie.

La vraie méthode, en un mot, est celle qui prend pour point de départ l'*observation de l'homme,* de sa pensée et de ses facultés, et qui, dans cette étude, emploie le *sens intime* ou la conscience.

Mais le procédé expérimental n'est pas toute la méthode. Ce n'est point par ces opérations successives que la raison s'élève aux *idées*, et aux *principes nécessaires*, dont la phi-

losophie fait son objet spécial. Les hautes conceptions de l'entendement, les idées de l'*espace* et du *temps*, de l'*infini*, les notions du *vrai*, du *bien* et du *beau*, que la raison saisit par une intuition immédiate, se dégagent aussi par un procédé spécial de réflexion, qui sera décrit ailleurs. Ils n'ont pas besoin d'être soumis aux lents procédés de l'expérience et de l'induction expérimentale. V. Logique sect. III. ch. 4.

Ces idées et ces vérités n'en font pas moins leur apparition dans la conscience humaine. La réflexion les y découvre. C'est en regardant en elle-même, dans sa partie intelligente et divine, que l'âme apprend à les mieux connaître, et que la science peut en faire la théorie. Elles doivent être déterminées rigoureusement par l'analyse, avant d'être réduites en système et appliquées aux faits qu'elles dominent, et de servir à les expliquer. Elles veulent être exposées telles qu'elles apparaissent à l'intelligence humaine, et non telles qu'elles doivent être pour répondre à un système fait d'avance. On ne peut trop se défier de toute prétention de les déterminer *à priori*, pour *construire* ensuite le monde réel à l'image d'un monde idéal, plus ou moins savamment ou ingénieusement combiné, mais qui peut bien n'exister que dans la pensée de son auteur. Le procédé *à priori* est légitime, c'est la raison elle-même; mais il ne doit jamais se séparer de l'expérience, vouloir se passer d'elle. Le monde réel est la science de Dieu manifestée; la science humaine doit être satisfaite de le reproduire, et ne point chercher à en créer un autre à la place.

La vraie méthode philosophique est donc à la fois *expérimentale* et *rationnelle*. L'expérience seule découvre les faits qui sont en nous; elle les compare, les classe et les généralise. Quant aux idées et aux vérités de la raison, comme elles sont éternelles et nécessaires, elles échappent au procédé empirique. La pensée les saisit immédiatement; la réflexion les dégage des faits ou des vérités d'expérience avec lesquels ils sont originairement mêlés, et cela par un procédé spécial d'abstraction et d'induction (Logique,

Sciences morales). Mais les faits qu'elles régissent et qu'elles expliquent, subsistent par eux-mêmes, et rien n'autorise à les nier, à les défigurer ou à les supposer, pour les faire rentrer dans des théories faites d'avance et dans des systèmes conçus *à priori.*

La vraie méthode n'exclut pas les méthodes précédentes; mais, en les adoptant, elle les subordonne; elle assigne à chacune sa place légitime et sa mesure.

Ainsi, l'*hypothèse* et le procédé *à priori* ne doivent pas être bannis de la science. (Voy. Logique.) L'hypothèse peut mettre sur la voie d'importantes découvertes; mais il ne faut pas prendre des suppositions plus ou moins ingénieuses et des explications imaginaires pour des faits réels et des vérités démontrées. L'hypothèse n'a le droit d'entrer dans la science que quand elle a été vérifiée par l'expérience ou prouvée par le raisonnement.

Si la *scholastique* a eu tort de vouloir donner pour base à la philosophie l'autorité, celle d'Aristote ou celle de l'Église, ce n'est pas que la raison doive repousser ou méconnaître les lumières de la révélation, ni les vérités découvertes par la philosophie ancienne. D'un autre côté, si la scholastique a beaucoup abusé du raisonnement, ce n'est pas un motif pour le proscrire des recherches philosophiques. Mais le raisonnement, au lieu de s'exercer sur des questions stériles et de s'amuser à des subtilités de langage, doit reposer sur l'observation des faits et sur l'analyse des principes de l'entendement humain.

Le *scepticisme* définitif est absurde; il n'en est pas de même du doute provisoire ou méthodique pratiqué par Descartes. (Disc. de la Méth.) L'ignorance qui se sait et qu'enseigna Socrate est le point de départ de la science. (V. Platon, 1er *Alcibiade, Menon.*) « Il y a, en général, un degré de doute et de modestie qui doit être inséparable d'un esprit juste dans toutes ses recherches et toutes ses décisions. » (Hume, *Essais philos.*) L'esprit de doute et d'examen nous apprend à nous défier des hypothèses et des vaines théories. Il renverse les faux systèmes, et force la raison humaine à

ne se reposer que dans des vérités certaines et des solutions incontestables (1).

Le *mysticisme*, né d'une fausse interprétation de ce grand principe : que Dieu est la source de toute vérité, repose également sur un fait intellectuel, réel et fécond. Antérieurement à la réflexion et aux procédés de la science, la raison atteint, en effet, la vérité par une intuition immédiate et spontanée, et comme par illumination soudaine. Le mysticisme fait appel aux puissances cachées et aux forces secrètes de l'âme, et, par là, il peut fournir de précieuses révélations à la philosophie (2). » Il ne faut pas, dit Leibnitz, en parlant des mystiques, dédaigner leurs allégories et leurs images, ordinairement belles, et qui servent à rendre les vérités plus acceptables, pourvu qu'on donne un bon sens à ces pensées confuses. » — Mais il faut aussi se défier des prétentions du mysticisme et se préserver de ses tendances, ne pas abandonner la réflexion et les procédés sévères de la science pour une fausse inspiration ; ne pas prendre pour des réalités les illusions et les fantômes d'une imagination exaltée. (*Nouv. Essais sur l'ent. hum.*, liv. IV, chap. 19.)

En résumé : — La *vraie méthode philosophique* est l'emploi régulier des deux procédés fondamentaux de l'intelligence, l'*expérience* et la *raison*, s'appuyant l'un sur l'autre, s'éclairant et se contrôlant mutuellement. En ce qui touche spécialement la philosophie morale, le point de départ de toutes ses recherches est l'étude de l'esprit humain, l'analyse de la pensée faite par la conscience. C'est la méthode dont *Bacon* et *Descartes* ont posé les principes et déterminé les règles. (Voy. Logique, *méthode des Sciences morales.*)

(1) « A la vérité, la méthode sceptique ne satisfait pas, par elle-même, aux questions de la raison, mais elle prépare la raison en l'exerçant, elle excite sa vigilance et la conduit aux moyens fondamentaux qui peuvent lui garantir sa possession légitime. « (Kant, *Crit. de la raison pure, Méthodologie.*)

(2) « L'inspiration prophétique, la faculté divinatoire, a pour fondement la vertu cachée de l'âme lorsqu'elle est retirée et recueillie en elle-même ; elle peut voir d'avance l'avenir dans le songe, dans l'extase, dans le voisinage de la mort. » (Bacon.)

CHAPITRE III

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE;

ORDRE DANS LEQUEL ON DOIT EN DISPOSER LES PARTIES.

« A facilimis ordiamur. » (Cic. *De Fin.*, I, 5.)

« Commençons par la science de l'âme humaine de ses trésors sont tirées les autres sciences. » (Bacon, *De Augm.*, liv. IV.)

§ I. — Division de la Philosophie.

Ce cours élémentaire de philosophie se compose de quatre parties : *Psychologie*, *Logique*, *Morale* et *Théodicée*.

La *Psychologie* a pour objet l'étude de l'âme et de ses facultés.

La *Logique* analyse les lois de la pensée et donne des règles pour la direction de l'esprit.

La *Morale* détermine la loi de nos actions et les devoirs qui en dérivent.

La *Théodicée*, ou religion naturelle, expose les preuves de l'existence de Dieu, ses attributs, ses rapports avec le monde et avec l'homme en particulier. L'immortalité de l'âme et la destinée future en forment le complément.

§ II. — Ordre dans lequel il faut en disposer les parties.

Ces sciences doivent être rangées dans l'ordre suivant lequel nous venons de les énumérer.

La première est celle qui, n'empruntant ses principes à aucune autre, fournit à toutes une base légitime et certaine.

Telle est la psychologie, Cette science ne tire que d'elle-même ses principes. Deux conditions suffisent pour la constituer : la réalité des faits qu'elle étudie, et la possibilité de les observer. (V. Psychol. ch. 1.)

Toutes les autres sciences philosophiques puisent en elle leurs principes ou la présupposent.

La *Logique* s'appuie sur la connaissance de la pensée et des facultés qui la produisent. Autrement, elle ne peut déterminer ses formes et ses lois. Comment diriger les facultés de l'esprit si on ne les connaît pas? (1) Peut-on, si l'on ignore leur nature et leurs opérations, assigner leur portée et leurs limites? A moins d'être arbitraires ou fausses, les règles de la logique doivent être tirées de la connaissance des lois de l'esprit humain *.

La *Morale* donne des préceptes à la volonté ; or pour lui imposer des devoirs il faut la connaître et savoir qu'elle est libre. La loi morale est révélée par la conscience ; celle-ci est une forme de la raison qui doit avoir été auparavant étudiée. La connaissance des passions et de la nature sensible de l'homme n'est pas moins nécessaire au moraliste. D'où se tirent les devoirs que la morale établit et les droits qui y correspondent, sinon de la nature de l'homme, de ses rapports avec lui-même, avec ses semblables et avec Dieu?

La *Théodicée* expose les preuves de l'existence de Dieu. Or, il n'en est aucune, comme on verra, qui ne s'appuie sur une des idées de la raison, comme l'idée de la cause pre-

* *Remarque.* Si on la place au début des études philosophiques, la Logique, non précédée et vivifiée par la psychologie, réduite à l'analyse des formes de la pensée et du raisonnement, en un mot, telle que l'a conçue Aristote, est une science parfaitement exacte sans doute; mais on ne peut nier qu'elle ne soit, pour de jeunes esprits, une étude aride, plus capable de les dégoûter des matières philosophiques que de les y attacher. Elle a l'inconvénient grave de les accoutumer à porter leur attention sur la déduction des conséquences plus que sur la vérité des principes, de les habituer, par là, à raisonner à faux et à vide. Elle cultive le raisonnement et laisse inactive une faculté plus précieuse, l'observation. Elle forme ainsi des disputeurs habiles plutôt que des hommes sensés; elle communique une rigueur apparente aux opérations de la pensée et aux formes du langage; mais la sagacité, la finesse, la pénétration, la souplesse de l'esprit et le talent de l'analyse sont des qualités qu'elle ne saurait développer. Rien, au contraire, n'y est plus propre que l'observation psychologique, ou l'étude des phénomènes de l'âme. Cette étude n'est pas, comme on pourrait le croire, hors de la portée des intelligences de cet âge. Restreinte, comme elle doit l'être, dans de justes limites, elle n'a rien d'ardu et de difficile; et il suffit d'être capable d'un peu de réflexion pour y réussir.

(1) Il y a un art pour conduire les facultés de l'esprit, comme il y en a un pour conduire les facultés du corps. Mais on n'apprend à conduire celle-ci que parce qu'on les connaît ; il faut donc connaître celles-là pour apprendre à les conduire.» (Condillac, *Log.*, 1re part., ch. I.)

mière, du vrai, du bien et du beau, de l'infini. Ces idées, qui apparaissent dans notre intelligence doivent donc avoir été préalablement scrutées dans leur nature et contrôlées dans leur légitimité. Quant aux vrais attributs de Dieu, on verra aussi que ni le spectacle seul de la nature, ni aucun raisonnement abstrait ne peuvent nous les démontrer. L'étude approfondie de l'âme humaine, est seule capable de nous révéler un Dieu intelligent, doué de volonté, de liberté et d'amour. Les attributs moraux, de bonté, de justice et de providence, se puisent à la même source. L'idée de la personnalité divine a son premier type dans notre personnalité. Cette méthode est la seule qui garantisse des écueils du raisonnement abstrait. « Et c'est ainsi, dit Leibnitz, que, nous pensant nous-mêmes, nous pensons en même temps l'être, la substance simple, l'immatériel, et Dieu lui-même, en concevant comme illimité ou infini en lui ce qui est limité en nous. » — « La connaissance de nous-même nous élève à la connaissance de Dieu. » — « Rien ne sert tant à l'âme, pour s'élever à son auteur, que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. 1.)

On prouverait de la même façon, que, pour comprendre les systèmes des philosophes anciens et modernes, il faut en chercher la clé dans la connaissance de l'homme, que ces philosophes ont la prétention d'expliquer. Par conséquent, la psychologie est le flambeau qui doit éclairer l'*histoire de la philosophie* comme la philosophie elle-même.

Un raisonnement plus direct nous aurait mené à la même conclusion.

Que se propose la Logique? de conduire l'intelligence humaine à son but, la vérité. La Morale détermine ce qui est le bien pour l'homme, ou ce qui est conforme à sa nature et à sa fin. La Théodicée remonte au premier principe des êtres d'où l'homme tire son origine, et elle essaye de soulever le voile mystérieux qui cache notre destinée future. Toutes ces sciences se rapportent donc à la *nature*, à l'*origine* et à la *destinée* de l'homme. Mais de ces trois problèmes, celui de

la nature intellectuelle et morale de l'homme doit être traité le premier. Comment, en effet, déterminer l'origine et la fin d'un être, si l'on ne connaît sa nature et sa constitution ? Sans doute, dans l'ordre des choses, la cause précède l'effet, le but explique l'œuvre. Mais, dans l'ordre scientifique et de la méthode, nous sommes forcés de remonter du connu à l'inconnu, du plus facile au plus difficile, de l'effet à la cause, de chercher dans la nature et l'organisation des êtres le secret de leur destination. Pour suivre une autre marche, il faudrait être initié d'avance à la pensée du Créateur, ou la deviner. C'est sortir des conditions de la science, ou c'est procéder par hypothèse, échanger une méthode sûre pour une méthode conjecturale, dont nous avons signalé les inconvénients et les dangers.

La place que nous avons assignée aux autres sciences est également facile à justifier.

La Logique doit venir immédiatement après la Psychologie, parce que le problème de la vérité intéresse au plus haut degré toutes les sciences, et en particulier la Morale. Si, en effet, l'homme est incapable de discerner le vrai du faux, il ne peut distinguer non plus le bien du mal ; l'incertitude doit régner dans ses actes comme dans ses pensées. Si l'intelligence est aveugle, où la volonté trouvera-t-elle un guide qui l'éclaire et la dirige? Quand le scepticisme règne dans la science et la spéculation, il passe bientôt dans la pratique. Enfin toutes les sciences ont besoin de la méthode dont la Logique fixe les règles*.

* *Remarque.* — S'il en est ainsi, dira-t-on, la Logique ne doit-elle pas précéder la Psychologie? — Réponse : Non; car, 1° si l'étude de l'esprit humain ne doit pas se faire sans méthode, la méthode ici c'est la *réflexion*, le regard direct de l'esprit replié sur lui-même. De l'exercice de la réflexion naît la méthode qui se développe avec la science et crée la Logique elle-même. Donc l'antériorité subsiste et le cercle vicieux n'est qu'apparent. 2° la Logique née de l'étude de l'esprit humain réagit sur elle et contribue à régulariser les recherches, mais elle ne peut sans fausser la vraie méthode et en vicier les résultats, introduire son formalisme dans la psychologie. Le raisonnement abstrait et ses procédés se substituent dès lors à l'observation directe par le sens intime. C'est ainsi que la scholastique a étouffé ou stérilisé la science de l'âme comme les autres sciences. Les plus grands penseurs modernes, Kant, Hégel, n'ont pas su eux-même échapper à cette tendance.

Si nous plaçons la Théodicée à la suite de la Morale, c'est qu'elle est son complément et non sa base. La Morale repose tout entière sur l'idée du bien, révélée à l'homme par sa conscience. De cette idée, la raison s'élève à l'idée de Dieu, principe du bien et du juste comme du vrai et du beau, et elle le conçoit avec ses attributs moraux les plus élevés, la sagesse, la bonté, la justice, la providence. Il est impossible, comme on le verra, de traiter méthodiquement ces hautes questions sans avoir préalablement agité et résolu celles qui forment l'objet de la Morale. (Voy. Morale, ch. 1.)

PSYCHOLOGIE

Nosce te ipsum.

CHAPITRE I

OBJET ET DIVISION DE LA PSYCHOLOGIE

LÉGITIMITÉ DE CETTE SCIENCE

§ I. — Objet de la Psychologie.

Deux sciences se partagent l'étude de l'homme, distinctes quoique unies entre elles par de nombreux rapports. L'une, la *physiologie*, étudie l'homme physique ; l'autre prend l'homme moral pour objet de ses recherches, c'est la *psychologie*. — Avant d'aborder cette dernière, il importe de marquer avec précision son domaine propre et de tracer ses limites.

L'homme dans sa double nature, offre deux ordres de faits et comme deux vies distinctes. Le *caractère*, le *principe*, la *destination* de ces faits, la manière dont on les connaît et on les *observe,* tout entre eux, marque une profonde différence.

1° Les uns sont les phénomènes de la vie organique. Tel qu'il apparaît à nos sens, l'homme est ce composé de matière organisée qu'on appelle le corps. Il a un visage, des membres, une certaine stature, il se meut dans l'espace. A l'intérieur, s'accomplissent des fonctions, comme la digestion, la respiration, la circulation, etc. Ces faits bien que vitaux ne sont perceptibles qu'autant qu'ils se traduisent par des formes de l'étendue et des mouvements. Des déplacements de molécules et des changements s'opèrent dans

les organes. Mais à côté de ces faits s'en manifestent d'autres d'un caractère opposé, la *pensée*, la *sensation*, les *actes de la volonté*. Ceux-ci n'ont aucune des propriétés des précédents : ils ne sont ni étendus, ni figurés, ni divisibles. Si nous parlons de l'étendue, de la grandeur, de l'élévation de la pensée, ce sont de pures métaphores. Ces faits échappent aux conditions et aux lois auxquelles sont soumis les corps. Ils n'en éveillent même pas l'idée. De là, la différence essentielle qui les caractérise.

2° Quelle que soit ici la nature de la cause, le *moi* qui a conscience des uns, n'a nulle connaissance des autres. C'est moi qui sens, qui pense, qui veux et je le sais. Est-ce moi qui digère qui fais circuler le sang dans les artères ou dans les veines ? Ces faits ne sont-ils pas dus à une cause inconnue, appelée *force vitale*, (Vitalisme, Barthez) analogue à la force qui fait végéter la plante, et dont les opérations intimes nous échappent ? Peut-être. Quoiqu'il en soit, si l'âme les produit c'est à son insu, (Animisme, Stahl) ; ils n'en constituent pas moins une classe à part, en ce que, les produisant, l'âme ignore qu'elle les produit, et quel est son mode d'action ; tandis qu'aucun des actes de la pensée et des opérations de l'esprit ne lui est dérobé. Cela encore met entre ces faits une notable et profonde différence.

3° Les phénomènes de la vie organique ont pour fin la conservation et la reproduction du corps. Qui oserait prétendre que l'intelligence n'a d'autre destination que celle de veiller à l'entretien, à la santé des organes et à la reproduction de l'être matériel ? Les fins de l'être moral sont si opposées à celles de l'être physique, qu'elles exigent quelquefois le sacrifice de la vie. Ainsi le savant qui use sa santé dans les veilles, poursuit un but qui n'est pas sans doute l'intérêt de son corps. — Ces deux espèces de phénomènes n'ont donc pas plus la même destination que la même nature.

4° Mais une autre raison, plus décisive encore, pour qu'ils ne soient pas l'objet d'une même science, c'est qu'ils ne s'observent pas de la même manière et ne sont pas du

ressort de la même faculté. Les phénomènes de la pensée échappent aux sens et aux plus subtils de nos instruments ; ils ne se révèlent qu'à la *conscience*. Les phénomènes organiques, au contraire, se dérobent à la conscience et s'observent au moyen des *sens* et des instruments qui augmentent leur portée.

Par ces motifs l'homme doit être l'objet de deux sciences distinctes. Réunir dans une science unique des faits d'une nature aussi différente, ce serait s'exposer à les dénaturer, et comme dit Pascal, « à parler des choses corporelles spirituellement et des choses spirituelles corporellement. » On entrevoit les conséquences d'une pareille confusion dans toutes les parties de la philosophie.

Le domaine propre des deux sciences et leurs limites respectives sont ainsi nettement tracés. Tout ce qui est l'objet de la conscience est du domaine de la *phychologie*. Tout ce qui lui échappe appartient à la *physiologie* ou aux sciences qui lui prêtent leur secours.

DIVISION.

La psychologie se divise en deux parties : l'une renferme l'analyse des facultés de l'âme ; l'autre détermine sa nature et démontre son immatérialité.

Quant à l'ordre à suivre, on doit commencer par l'étude des facultés. La méthode prescrit d'observer les faits, avant de remonter à leur principe, d'étudier les effets avant la cause d'où ils dérivent, et de n'aborder la substance qu'après avoir reconnu ses propriétés.

§ II. — Légitimité de la Psychologie.

Les droits souvent méconnus ou contestés de la science de l'âme doivent être revendiqués. Nous espérons montrer qu'elle peut prendre rang à côté des sciences auxquelles elle est supérieure par son objet, et qui s'intitulent *positives*. Nous pensons en particulier qu'elle n'a rien à envier à sa sœur la physiologie.

Pour qu'il en soit ainsi, il faut, 1° que les faits que cette science étudie soient aussi réels que ceux du corps ; 2° qu'ils soient susceptibles d'être observés avec la même exactitude ; 3° qu'ils soient soumis à des lois et se ramènent à des principes, en un mot, qu'on en puisse faire la théorie ; 4° que les résultats obtenus puissent se communiquer sans altération par un procédé qui les fasse admettre de tous les esprits.

La psychologie remplit toutes ces conditions.

1° L'objet de cette science, c'est la pensée et tous les faits qui s'y rattachent, les sensations, les opérations de l'esprit, les actes de la volonté. Or, ces faits sont aussi réels que ceux du corps. Il est impossible d'en contester l'existence, sans qu'immédiatement la certitude des faits physiques soit ébranlée. Comment savons-nous que les corps existent et que nous avons un corps, si ce n'est par la pensée qui nous atteste leur réalité ? Si le physicien a foi dans ses expériences et le mathématicien dans ses calculs, c'est qu'apparemment l'un et l'autre croient que les sens bien employés, que le raisonnement bien conduit ne nous trompent pas. C'est que tous deux ont confiance dans les opérations de leur esprit. Pour s'en rapporter ainsi au témoignage des sens et se fier au raisonnement, il faut qu'avant tout, nous ayons conscience de nos perceptions et de nos jugements, c'est-à-dire de notre pensée. Aussi Descartes a-t-il démontré que la certitude de la pensée est le premier fondement de toute certitude. (*Disc. de la Méth.* IVe partie et Ire médit.) (1)

2° Si les phénomènes de l'ordre intellectuel et moral sont aussi réels que ceux de l'ordre physique, sont-ils susceptibles d'être observés avec une égale précision ? Là peut commencer le doute.

(1) Cf. Cf. Locke, *Essai sur l'Ent. hum.*, liv. II, ch. 23, § 15.

« J'ai beau vouloir douter de toutes choses, il m'est impossible de douter si je suis... Douter et se tromper, c'est penser. Ce moi qui pense, qui doute, qui craint de se tromper, qui n'ose juger de rien, ne saurait faire tout cela s'il n'était rien. » (Fénélon, *Exist. de Dieu*, 2e part., ch. I.)

« Si je doute, je vois clairement que je doute... Si je doute, je pense ; si je doute, je sais que je ne sais pas... Et ainsi quiconque doute, de quoi que ce soit qu'il doute, ne peut pas douter de toutes ces choses qui se trouvent dans son âme. » (Saint-Augustin, *De Trin.*, lib. X, c. X.)

Toutefois on est forcé de reconnaître que, puisque ces faits sont certains, il faut bien qu'il y ait un moyen de s'assurer de leur existence et de les connaître. Chacun, en effet, peut, à chaque moment, en rentrant en lui-même et en observant ce qui se passe en lui, en prendre une exacte connaissance. Le discours l'atteste, qui est l'expression de la pensée. Il est vrai que cette connaissance plus ou moins vague et confuse, réduite aux faits particuliers, n'est pas la science. Celle-ci est une connaissance supérieure et raisonnée, claire et distincte, qui s'élève au-dessus du cas particulier : elle distingue les qualités, les classe, saisit les lois générales, rattache les faits à leurs causes ou à leurs principes et en déduit des vérités nouvelles. Or, tout cela peut se faire avec exactitude pour les faits de l'esprit comme pour ceux du corps. Qui pourrait nier qu'une attention patiente et scrupuleuse ne parvienne à démêler ces faits, à saisir leurs ressemblances et leurs différences, à les analyser, à les comparer et les classer? L'observation conduite avec ordre et soumise aux mêmes règles de méthode que dans toute autre étude, doit produire les mêmes résultats, ou l'esprit serait en contradiction avec lui-même.

Sans doute, ici, le calcul, cet instrument de précision dans les sciences physiques, nous fait défaut. Mais il en est de même en physiologie de tous les faits de la nature organique et vivante. Les phénomènes de la pensée sont d'une nature plus délicate et plus subtile que ceux du corps; mais cette difficulté, qui tient à leur supériorité même, n'entraîne pas l'impossibilité de les observer et de les connaître avec exactitude. C'est ce que démontre déjà l'expérience journalière. Toutes les fois que notre attention est attirée par un vif intérêt sur les faits qui se passent en nous, nous en faisons la description fidèle. Seulement, cette description ne porte pas encore le caractère scientifique que doit lui donner l'application d'une méthode sévère et rigoureuse, surtout entre les mains d'un génie observateur.

L'analyse de la pensée et des facultés de l'esprit a été tentée avec succès par les grands philosophes dont l'histoire

nous a transmis les travaux et les recherches ; si elle n'est ni complète, ni définitive, cela tient aux difficultés d'un pareil sujet et aux conditions auxquelles toute science est soumise dans son développement. *

3° Mais ces faits sont-ils régis par des lois ? Peut-on les rapporter à des principes ? — D'abord, si la matière a ses lois qu'elle tient de l'esprit, comment l'esprit n'aurait-il pas les siennes ? Comment le monde intellectuel et moral se-

* *Remarque.* Il est curieux de voir comment s'y prennent les adversaires de la psychologie pour nier sa possibilité et son utilité. Voici ce que dit, à ce sujet, M. de Bonald (*Rech. phil.*, t. I, p. 65-68) : » Notre esprit n'est qu'un instrument qui nous a été donné pour connaître ce qui est hors de nous (le matérialisme parlerait-il autrement ?), et lorsque nous l'employons lui-même, nous le faisons servir tout à la fois et d'instrument pour opérer, et de matière même de notre opération : labeur ingrat et sans résultat possible, qui n'est autre chose que frapper sur le marteau, et qui ressemble tout à fait à l'occupation d'un artisan qui, pour tout ouvrage, et dépourvu de toute matière, se bornerait à examiner, compter, disposer ses outils, et passerait son temps à les polir. » — Plus loin : « Nous prenons sur nous-mêmes le point d'appui sur lequel nous voulons nous enlever ; en un mot, nous nous pensons nous-mêmes ; ce qui nous met dans la position d'un homme qui voudrait se peser lui-même sans balance et sans contre-poids... Je le répète, notre esprit n'est qu'un moyen de connaître, un instrument pour opérer hors de nous... L'esprit s'épuise, se dessèche, se consume dans cette stérile contemplation de lui-même ; triste jouissance, etc. »

Que penser d'une telle légèreté et de ce matérialisme d'images chez un écrivain spiritualiste ? Quand M. Broussais demande (*De l'Irritation et de la Folie*) qu'on lui montre les oreilles de la conscience, cela peut paraître spirituel et de bon goût dans un amphithéâtre de médecine ; mais sous la plume d'un philosophe chrétien, ces bons mots perdent leur sel et manquent leur but. Que peuvent les métaphores et les épigrammes contre un fait aussi clair que celui-ci : je pense, et j'ai conscience de ma pensée ; je sens, et j'ai conscience de mes sensations : je veux, et j'ai conscience des motifs et des déterminations de ma volonté ? Ainsi cette étude tant recommandée par tous les moralistes et par tous les auteurs sacrés et profanes, la voilà déclarée une étude vaine et stérile par un penseur orthodoxe ! Il est défendu de rentrer en soi-même, de descendre au fond de son âme, et, dans le silence de la méditation, de se rendre compte de ses pensées les plus intimes, pour chercher à se connaître et à régler l'exercice de ses facultés ! Non-seulement l'ancien oracle a menti, ou Socrate l'a mal interprété, mais saint Augustin comme Platon, Bossuet, Fénelon, Malebranche comme Descartes et Leibnitz, se sont abusés. L'homme est incapable de réfléchir ; sa pensée s'ignore comme celle de l'animal. — Puisque M. de Bonald cherche la vérité dans le langage, il aurait dû remarquer au moins que les langues humaines abondent en expressions qui témoignent de ce fait qu'il nie : et s'il lui fallait des images, pourquoi n'en pas prendre dans les phénomènes physiques qui ont quelque analogie avec ceux de l'esprit ? La lumière, par exemple, lui aurait fourni de plus justes comparaisons ; car la réflexion est une loi à la fois de la lumière et de l'esprit.

rait-il abandonné à l'arbitraire et au hasard? Le monde intelligent, dit Montesquieu (*Esprit des lois*, chap. Ier), a aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables. « Les êtres intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites, mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. » En examinant d'ailleurs chacune de nos facultés, on voit qu'elle est soumise dans son exercice à certaines conditions invariables qui constituent sa loi. C'est ainsi que le *raisonnement* a ses lois, et la logique ne fait que les formuler. L'homme peut les enfreindre, sans doute, mais non impunément : l'erreur en est la conséquence inévitable. On peut en dire autant de la *mémoire*, de la *perception*, de la *volonté*, de l'*imagination* elle-même, cette faculté capricieuse qui semble échapper à toute loi.

Que ces lois puissent être constatées, c'est ce que prouvent encore les travaux des grands philosophes, Aristote a découvert les lois du raisonnement ; Bacon, celles de l'induction ; Platon, Kant et d'autres, celles de la raison. Des travaux moins brillants, mais non moins utiles, ont été exécutés sur des facultés inférieures, et ont servi à dévoiler la constitution de l'esprit humain.

4° Le procédé par lequel se transmettent les découvertes dans les sciences morales est le même que dans les autres sciences. Il consiste dans la description ou l'exposition des faits, de leurs caractères et de leurs lois. Sans doute, on ne peut montrer ces faits, puisqu'ils échappent aux sens ; mais chacun peut vérifier par lui-même et sur lui-même la vérité des analyses et la fidélité des descriptions. Si le langage philosophique offre ici des inconvénients et des défauts, il peut acquérir un degré d'exactitude et de précison de plus en plus grand ; cela dépend de la précision et de l'exactitude même avec laquelle les faits ont été observés et la méthode a été appliquée.

D'autres moyens accessoires complètent et confirment l'observation psychologique. L'étude du *langage*, expression de la pensée, miroir de l'esprit humain, qui en reproduit la structure et les lois, doit occuper le premier

rang (1). Mais ce moyen ne peut se substituer à l'observation directe par la conscience : la copie suppose l'original. La méthode qui étudie la pensée dans le langage est un cercle vicieux. Néanmoins « la connaissance des mots est nécessaire tant pour la connaissance des choses que pour la connaissance de notre esprit et de la merveilleuse variété de ses opérations. » (Leibnitz, *Nouv. Essais,* liv. III, ch. IX, § 5.) *

* *Remarque.* En déclarant que la science de l'âme est égale en certitude et en exactitude, comme elle est supérieure en dignité, à la science du corps, on a l'air, aux yeux de certains esprits, d'émettre un paradoxe. Pourtant, un examen attentif et impartial amènerait peut-être celui qui compare les deux sciences à conclure que l'homme est mieux connu et plus facile à connaître dans son âme que dans son corps. Les facultés de l'intelligence et les opérations de l'esprit, les instincts, les penchants, les inclinations de l'âme, les caractères de la sensibilité, les motifs et les déterminations de la volonté nous semblent avoir été plus soigneusement observés, plus exactement et plus clairement décrits, ramenés a des principes moins hypothétiques, mieux saisis dans leur véritable cause qui est l'âme elle-même, que les phénomènes corporels ou organiques, même les plus extérieurs et les plus grossiers, tels que ceux de la digestion, des sécrétions, de la nutrition, etc. C'est un préjugé de croire qu'il est plus aisé de connaître le corps que l'âme. Le contraire est vrai. La vie intellectuelle est moins obscure, plus aisée à pénétrer et à dévoiler que la vie physique. Aussi les faits principaux de la pensée, les opérations de l'entendement et du raisonnement, les faits de la mémoire, de l'imagination, de la volonté, le mécanisme de la perception sensible sont-ils beaucoup mieux et depuis plus longtemps connus que les phénomènes de la nutrition, de l'innervation, des sécrétions, etc. Les opérations de la force vitale sont bien plus mystérieuses et plus impénétrables que les plus secrètes opérations de la force pensante. Les attributs et les qualités de l'âme sont plus intelligibles que les propriétés du corps, surtout du corps organisé. Les effets ici n'ont pas besoin d'être rapportés à des causes hypothétiques et inconnues : ils sont saisis dans leur vraie cause, qui est l'âme elle-même. Mais qu'est-ce que la force vitale ? La science de la vie physique laissera toujours sous ce rapport un libre champ aux conjectures. — Que l'homme soit mieux connu et plus aisé à connaître dans son âme que dans son corps, c'est une vérité proclamée par Descartes et ses disciples, et que le temps ni les progrès des sciences naturelles n'ont pas encore ébranlée.

A l'appui de cette opinion, nous ne craindrions pas d'affirmer que les arts de l'esprit, par exemple, la *logique*, la *grammaire*, la *morale*, sont plus avancés que les arts correspondants du corps, tels que l'*hygiène*, la *gymnastique*, la *médecine*. Mais cette question nous mènerait trop loin.

(1) Sur toute cette question, lisez la *Préface* des *Esquisses de Philosophie morale* de D. Stewart par M. Jouffroy, et Reid., t. III, *Essai* V et VI.

CHAPITRE II

THÉORIE DES FACULTÉS DE L'AME

Ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι.
(Plat. *Rep.* IV.)

§ I. — Des facultés de l'âme en général.

On classe les phénomènes de l'âme en les rapportant à des *facultés*. Il est facile d'expliquer cette méthode et de la justifier.

Dans les sciences physiques, les causes auxquelles on attribue les différents ordres de phénomènes n'étant pas connues en elles-mêmes, mais seulement par leurs effets, on reconnaît autant de causes, d'agents ou de forces que de classes distinctes de phénomènes : *électricité*, *magnétisme*, *lumière*, etc., sauf à réduire le nombre de ces principes, à mesure que se dévoilent entre les faits des analogies et des ressemblances jusqu'alors inaperçues.

Il en est autrement pour la science de l'homme. Ici la cause des phénomènes n'est pas inconnue ; l'âme, le *moi*, se saisit immédiatement dans ses opérations et ses actes, et il se sent *un*. On ne peut donc plus conclure de la diversité des effets à la pluralité des causes. Une cause unique, mais variée dans ses manifestations et ses pouvoirs, explique tous les phénomènes du monde intérieur. De là, la nécessité de remplacer, dans la science qui étudie l'homme intellectuel et moral, les causes par des facultés.

L'idée de faculté *(facultas)* emporte avec elle celle d'activité. Il n'y a qu'un être essentiellement actif qui possède des facultés. Aussi l'être inerte, le minéral, a des *propriétés*, non des facultés.

Mais l'activité seule ne rend pas compte du sens que renferme ce mot. Il faut y ajouter l'idée d'une volonté libre qui

s'empare de ces pouvoirs, les dirige et les gouverne à son gré. Ainsi, la plante qui recèle en elle-même une force capable de produire, dans son développement, tous les phénomènes de la végétation, n'a encore ni pouvoirs ni facultés; elle a simplement des propriétés. L'action spontanée, la sensibilité, l'instinct, un premier degré d'intelligence ne suffisent pas pour donner à l'animal de véritables facultés. Car il agit fatalement, sans pouvoir régler et diriger l'exercice des pouvoirs que la nature a mis en lui. Aussi la vie animale se développe et se manifeste par un certain nombre de *fonctions*, comme disent les naturalistes. C'est improprement que ces fonctions usurpent quelquefois le nom de facultés.

L'homme seul possède véritablement des facultés, parce qu'il a le privilége de s'emparer de son activité, d'en disposer librement, et de la diriger vers un but marqué par son intelligence.

Les facultés humaines elles-mêmes ne méritent pas toutes et toujours ce nom également. La sensibilité, dont le caractère est d'être passive, est moins une faculté qu'une *capacité*. Les autres facultés ne se développent que successivement, et elles n'abandonnent que momentanément leur allure naturelle et spontanée pour se mettre au pouvoir de la volonté; elles rentrent sans cesse dans cet état, où la fatigue et le sommeil, l'habitude ou la paresse les retiennent. Enfin, tous les hommes sont loin d'avoir sur leurs facultés le même empire; elles affectent chez les individus toutes les formes et tous les degrés de la personnalité (1).

§ II. — Méthode pour déterminer les facultés de l'âme.

Comment doit-on procéder dans la détermination des facultés de l'âme? — Comme en toute science où l'on rapporte les faits à leurs causes : c'est en classant ceux-ci d'après leurs similitudes et leurs différences réelles. Il faut s'attacher, non aux caractères extérieurs superficiels, mais aux propriétés

(1) Voy. Jouffroy, *Mélanges phil.*, p. 348.

essentielles et constitutives. Cette tâche serait facile si tous les faits étaient simples; mais la plupart sont d'une nature très-complexe. Là est la difficulté de toute classification. Dans un pareil travail, deux écueils sont à éviter. Une première erreur consiste à regarder comme simple une faculté composée; une seconde à considérer comme composée une faculté simple. Ou l'on suppose entre les faits des différences qui ne sont qu'apparentes, et l'on multiplie le nombre des facultés; ou l'on néglige des différences essentielles, et l'on confond des facultés distinctes. La dernière erreur est la plus dangereuse, parce que, si l'on vient à identifier deux faits de nature différente, l'un disparait absorbé dans l'autre, et, à sa place, s'introduit une mauvaise théorie, dont la domination se fait sentir partout dans la science et retarde ses progrès (1).

§ III. — Principales divisions adoptées par les philosophes.

Sans prétendre à une théorie complète et irréprochable, nous tâcherons d'éviter les défauts où sont tombés les auteurs de systèmes en exagérant ou réduisant trop le nombre des facultés de l'âme humaine.

Une division longtemps consacrée, originairement admise par Descartes et son école, est celle en *Entendement* et *Volonté*. Cette division qui supprime la sensibilité, ou la fait rentrer dans l'une et l'autre des deux autres facultés, est fausse. Les faits sensibles n'appartiennent ni à l'entendement ni à la volonté, ils forment une catégorie à part et réclament un principe séparé.

Le système qui fait rentrer toutes les facultés humaines en une seule, la sensibilité (Condillac), est encore plus faux et plus dangereux. En vain croit-on pouvoir effacer la différence essentielle qui sépare les actes de l'intelligence des faits de la sensibilité, les déterminations libres de la volonté des impressions fatales ou des mouvements de la passion,

(1) Sur ce point, voy. Royer-Collard, Fragm. à la suite des œuvres de Reid traduites par Jouffroy, t. III, p. 407.

ces faits restent profondément distincts comme les principes d'où ils émanent. De cette confusion résultent les plus funestes conséquences dans toutes les divisions de la science spéculative ou pratique qui a l'homme pour objet.

Les mêmes remarques s'appliquent à d'autres théories où l'on s'est efforcé de faire dériver tous les faits de l'âme, soit de la pensée, soit de l'activité volontaire. C'est mutiler la nature humaine que de simplifier ainsi le nombre des pouvoirs dont elle a été douée, et cela dans l'intérêt d'un système qui commence par faire violence aux faits afin de justifier d'avance ses fausses conséquences.

Il ne faut pas non plus multiplier outre mesure le nombre des facultés, comme l'a fait l'école écossaise ou le système phrénologique (Gall, Spurzheim).

Il est évident que plusieurs de nos facultés, la mémoire, l'imagination, le raisonnement, ne sont que des modes d'une faculté unique, l'intelligence ; que, malgré la diversité des faits qui appartiennent à notre nature sensible (instincts, passions, désirs, sensations, affections, etc.), ces phénomènes relèvent d'une même capacité ou faculté qui est la sensibilité. D'autres modes mixtes, comme l'attention, la comparaison, la délibération, etc., appartiennent à l'intelligence et à la volonté.

§ IV. — Division générale : Sensibilité, Intelligence, Volonté.

La division la moins systématique et aussi la plus vraie est celle qui admet trois facultés principales : *Sensibilité*, *Intelligence*, *Volonté*.

Ces facultés sont distinctes. Penser n'est ni sentir ni vouloir ; vouloir n'est ni sentir ni penser. Il est vrai que je ne puis sentir ou vouloir sans penser à quelque degré, ni penser sans que quelque sensation se mêle à ma pensée ou la précède, ni vouloir sans avoir conçu un but et être sollicité par quelque motif sensible ou rationnel ; mais cela prouve uniquement la liaison intime et l'action récipro-

que de nos facultés. La sensation n'existe qu'autant qu'elle est sentie, c'est-à-dire qu'elle tombe sous l'œil de la conscience. La volonté n'est rien sans l'entendement qui lui révèle son objet ou son but. Néanmoins, la sensation est le premier fait qui se produit dans l'âme et la sensibilité la première faculté qui se développe dans l'homme.

§ V. — Unité et harmonie des facultés de l'âme.

Si ces trois facultés sont distinctes, il ne faut pas les croire isolées. Ce serait se faire de la vie intellectuelle une fausse idée que de s'imaginer qu'elles constituent dans l'âme autant de parties différentes (1), et, en quelque sorte, plusieurs âmes (*triplicem animam*, Cic.). L'âme est essentiellement une et simple, quoique multiple dans ses pouvoirs et ses manifestations. « Toutes les facultés ne sont au fond que la même âme qui reçoit divers noms à cause de ses diverses opérations. » (Bossuet, *C. d. D.* I.) — Ces facultés et ces actes, tout en conservant leur caractère propre, n'existent et ne s'expliquent que dans leur mutuelle dépendance, leur solidarité et leur unité (2). L'âme humaine est à la fois sensible, intelligente et libre, libre en tant que raisonnable, douée d'une sensibilité qui s'allie à la volonté et à la raison, qui se développe par elles et concurremment avec elles, comme celles-ci ont, à leur tour, en elle la condition de leur développement.

Les sensations, les affections, les idées et les actes volontaires se combinent, se pénètrent et s'entremêlent sans se confondre, et cela dans le même instant, dans le même fait. De leur diversité et de leur unité résulte ce phénomène complexe qu'on appelle la vie. « L'homme est un, quoiqu'il soit composé de plusieurs parties. Et l'union de ces parties est si étroite qu'on ne peut le toucher en un endroit sans le remuer

(1) « Je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler ; il me semble plutôt qu'elle peut nuire en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités dans notre âme. » (Descartes, t. VIII, p. 128.)

(2) « La volonté se retrouve dans la partie qui raisonne, le désir et la passion dans la partie dénuée de raison. » (Aristote, *De Anima*, l. III, c. IX.)

tout entier. Toutes ses facultés se tiennent et souvent sont tellement subordonnées qu'il est impossible d'en bien expliquer quelqu'une sans dire quelque chose des autres. » (Malebr., *Rech. de la Vérité*, liv. I, ch. 1.)

Nos facultés entrent simultanément en exercice. Dans l'enfant, au milieu des plus obscures déterminations de l'instinct et de la sensibilité, apparaissent déjà les premières lueurs de l'intelligence. Sentir suppose la conscience des sensations ; il n'y a aussi qu'un être actif qui puisse éprouver le plaisir et la douleur. Sans doute, le développement des facultés humaines s'opère successivement. La sensibilité prédomine dans le premier âge de la vie ; la raison apparaît beaucoup plus tard ; l'être moral s'achève par la volonté libre. Mais cet ordre indique seulement une prédominance. Les principales affections de l'âme, les jouissances morales, les formes les plus élevées de la sensibilité accompagnent ou suivent le développement de l'intelligence et lui sont subordonnées. De même l'intelligence est la condition de la liberté, mais l'activité libre se retrouve dans toutes les opérations de l'esprit, qui deviennent volontaires après avoir été instinctives. Enfin, chacune des facultés générales de l'âme humaine en contient plusieurs qui ne peuvent éclore qu'au temps marqué par la nature. Bientôt leur jeu se combine avec celui des autres, et il devient impossible de les en séparer sans détruire l'unité du tout.

C'est ainsi qu'il faut comprendre l'homme intellectuel et moral, le plus complexe et le plus merveilleusement organisé des êtres sortis de la main de Dieu. La force qui le constitue est une nature douée de pouvoirs différents et de capacités très-diverses, qu'elle déploie dans leur richesse et leur variété, mais sans jamais perdre cette unité qui fait leur harmonie comme le premier attribut de sa substance.

§ VI. — Ordre à suivre dans l'étude des facultés de l'âme.

Quant aux distinctions à établir dans chacune des trois facultés générales, et à l'ordre à suivre pour les étudier, tout

en évitant d'être trop systématique, nous tâcherons de procéder avec méthode. Pour chaque faculté nous essaierons de marquer son caractère propre et celui des faits qui lui appartiennent, de déterminer sa nature, sa loi et sa fonction. C'est ce que nous ferons d'abord pour la *sensibilité*. Nous donnerons ensuite l'analyse de l'*intelligence*, des facultés intellectuelles et des opérations de l'esprit qui servent à acquérir, à conserver et à former toutes nos connaissances. Passant ensuite à l'*activité volontaire*, nous décrirons ses formes et ses conditions ; nous aurons pour but surtout de mettre en lumière son carartère essentiel, la *liberté*.

L'intelligence placée avant la sensibilité offrirait peut-être un ordre plus logique ; car, si la sensibilité précède l'intelligence dans le développement de nos facultés, celle-ci seule rend compte des phénomènes sensibles. Les sentiments, les affections et les passions de l'âme humaine sont inintelligibles sans les idées auxquelles ils correspondent, qui les caractérisent et servent à les classer, telles que les idées du bien, du beau, du juste, etc. La sensation elle-même n'existe pour nous qu'autant qu'elle tombe sous l'œil de l'intelligence, *homo cogitat quum intelligit, cogitat quum sentit, cogitat quum cupit*. Les fonctions de la sensibilité sont subordonnées à celles de la raison.

Malgré ces raisons, nous suivrons l'ordre habituel qui est celui du développement des facultés humaines, et nous commencerons par la sensibilité.

CHAPITRE III

SENSIBILITÉ.

Omne animal, simul ut ortum est, se ipsum et omnes partes suas diligit.
(Cic. *De nat. deor.* III, 13.)

L'homme partage la capacité de sentir avec les animaux. Mais chez lui, elle a beaucoup plus d'étendue et une plus grande portée. Si dans l'ordre intellectuel, la sensation n'est pas le principe de nos connaissances, elle en est la condition. Assujettie à des organes, notre intelligence ne se développe qu'à l'aide des impressions sensibles, et celles-ci se trouvent liées à nos conceptions les plus élevées. La sensibilité ne joue pas un moins grand rôle dans la vie pratique. Quelle place ne tiennent pas dans notre existence le plaisir et la douleur physiques, les peines et les joies de l'âme, les désirs, les sentiments et les affections ! La passion ne détermine pas la volonté, mais elle influe puissamment sur elle. Les intérêts, non moins que les idées, sont les mobiles de la conduite des hommes. Sans prétendre approfondir ni explorer complétement cette région de l'âme humaine, nous étudierons la sensibilité, 1° dans ses caractères généraux; 2° dans les principaux faits qui lui appartiennent; 3° dans sa loi ou dans son principe, qui est aussi sa fin. Par là, sera marquée sa place parmi les autres facultés.

ART. I. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA SENSIBILITÉ.

Odi et amo. Quare id faciam fortasse requiris.
Nescio, sed fieri sentio.
(Catul. Carm. LXXXV.)

Les caractères de la sensibilité se reconnaissent facilement dans le fait élémentaire et simple de la sensation. Comme tout fait simple, la sensation ne peut se définir, mais

elle offre des qualités qui la distinguent soit des actes de l'esprit qui appartiennent à l'intelligence, soit des déterminations libres de la volonté (1).

1° La sensation est *passive*. C'est une pure modification de l'âme, une impression subie ou reçue. Le sujet, en tant que doué d'activité, peut réagir ; s'il était inerte, il ne sentirait pas ; mais la sensation n'en est pas moins un fait passif. Elle est, de plus, *aveugle*, incapable par elle-même de nous faire connaître un seul objet. Elle-même, pour être perçue, a besoin d'un acte de l'esprit qui nous en donne la conscience (2). Quant à la cause de la sensation, celle-ci ne saurait encore moins en fournir la notion. Le plaisir que je ressens, la passion qui m'agite, ont, sans doute, une cause ; mais seule, la sensation ne me ferait connaître ni son existence ni ses qualités. Le désir aussi a un objet : *ignoti nulla cupido ;* mais si l'intelligence ne me le montrait, je serais réduit à désirer le retour des mêmes sensations sans soupçonner l'objet de mon désir. Le caractère *objectif* ou *représentatif* accordé aux sensations est donc fictif. La sensation est dénuée du pouvoir de percevoir les qualités des objets qui l'éveillent en nous (3). (V. Reid. t. III. p. 75.)

2° La sensation est *fatale*. Ce caractère commun à tous les faits de la sensibilité la distingue de la volonté. Quand nous éprouvons une impression et que nous sommes vivement émus, lorsqu'un désir naît dans notre âme, que nous sommes agités de quelque passion, nous n'agissons pas,

(1) « Il se trouve tous les jours une infinité de gens qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir et les autres sensations. Ils ne demeurent pas d'accord qu'elles ne sont que dans l'âme et qu'elles n'en sont que des modifications. Il est vrai que ces sortes de gens sont admirables de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer. » (Malebr., *Rech. de la Vér.*, I, 10).

(2) « C'est par autre chose que la sensation que nous connaissons la sensation ; car elle ne peut pas réfléchir sur elle-même. » (Bossuet, *C. de D.* I)

« Sentir la douleur n'est pas la connaître. Dieu ne la sent nullement et la connaît parfaitement. Connaître, c'est avoir une idée claire de la nature de son objet et en découvrir les rapports avec la lumière d'évidence. » (Malebranche, *Ent. mét.*, III.)

(3) Toutes les sensations pourraient subsister sans qu'il y ait aucun objet hors de nous. Elles ne sont rien autre chose que l'âme modifiée de telle ou telle façon ; de sorte qu'elles sont proprement des modifications de l'âme. » (Malebranche, *Rech. de la Vér.*, I, 1.)

nous sentons que cela se fait en nous (*id fieri sentio*). Sans doute, la passivité n'est pas l'inertie et n'exclut pas l'activité ; mais tous ces mouvements intérieurs, qu'on appelle passions, quelle que soit leur violence, n'en conservent pas moins leur caractère de fatalité qu'indique le mot *passion* lui-même. C'est la nature qui se soulève en nous, qui se sent attirée ou repoussée, qui aime ou qui hait, qui désire ou éprouve de l'aversion. Ce n'est pas la cause libre qui se détermine et agit par elle-même. Le désir, en particulier, qu'on a si souvent confondu avec la volition, est lui-même fatal. Nous pouvons le combattre, le réprimer, l'empêcher indirectement de naître, en détournant sa cause, lui refuser ce qu'il demande ; mais sa cause agit sur nous, nous plaît ou nous agrée, il naît en nous, malgré nous. La volonté combat le désir ; donc elle en diffère. Seule elle est libre ; le désir est fatal. Spinosa dit vrai : « Chacun désire ou repousse, nécessairement d'après les lois de sa nature, ce qu'il juge bon ou mauvais. » (*Éthique*, 3ᵉ part.) Mais, ce qu'il attribue ici à la volonté appartient à la sensibilité.

Ces caractères suffisent déjà pour distinguer la sensibilité. D'autres s'y ajoutent, qui achèvent de montrer la différence entre ces principes de notre nature.

3° La sensibilité est *mobile*. Différente selon les individus, elle varie dans le même individu avec ses divers états. Le tempérament, l'âge, le sexe, la disposition de l'esprit et du corps modifient notre manière de sentir et nos affections. Rien de plus changeant et de plus contradictoire que le cœur humain, disent avec raison les moralistes. Or, ce qui est vrai des affections en général l'est en particulier de chacun de nos désirs et de nos penchants. Les désirs s'irritent et s'apaisent, s'amortissent et renaissent, au gré des causes qui agissent sur nous et de mille influences secrètes. Toute cette partie de l'âme est remarquable par son inconstance. Une grande diversité règne aussi dans les opinions et les jugements des hommes ; mais la raison possède des vérités universelles et des principes invariables devant lesquels est

forcée de s'arrêter la mobilité de l'esprit humain. De sorte que si l'on vient à comparer ces deux facultés, la raison et la sensibilité, l'unité s'oppose à la diversité, la constance à la variabilité, l'immobilité au changement. Le cœur humain ne se fixe que quand ses sentiments s'unissent à des idées, aux idées du vrai, du beau, du juste, quand ils s'enracinent dans des convictions fortes et des croyances inébranlables.

4° D'autres différences tiennent à la manière diverse dont les mêmes objets agissent sur la sensibilité et sur l'intelligence ou la volonté, et aux effets opposés qui en résultent. Elles n'ont pas échappé aux premiers observateurs de la nature humaine. Selon Aristote (de *Anima*), la sensibilité n'admet qu'un certain degré d'intensité μετριότης. (Cf. Platon, *Philèbe.*) Le plaisir trop vif se change en douleur, la lumière trop intense éblouit les yeux (1). L'intelligence, au contraire, ne fonctionne jamais mieux que quand elle est mise en pleine possession de son objet. La lumière intellectuelle, l'évidence, n'est jamais, pour elle, trop vive et trop éclatante. Plus elle frappe l'esprit, plus elle le ravit. Au lieu d'en être troublé, c'est en elle qu'il se repose. Elle communique, avec la certitude, le calme et la sérénité. « Plus « un objet est clair et intelligible, plus il contente l'entendement et le fortifie. La recherche peut en être laborieuse, « mais la contemplation en est toujours douce ; c'est ce qui « a fait dire à Aristote que le sensible le plus fort offense « les sens, mais que le parfait intelligible récrée l'entende- « ment. » (Bossuet, *C. de D.*, ch. I.)

L'*habitude* émousse et affaiblit la sensibilité, l'exercice au contraire fortifie l'intelligence et accroît la puissance de la volonté. En général, le développement excessif de la sen-

(1) *Splendida porro oculi fugitant, vitantque tueri;*
Sol etiam cæcat contra si tendere pergas.
(Lucr. iv, 325.)

« Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit ; trop de distance et trop de proximité empêchent la vue. Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid. » (Pascal, *Pensées.*) Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. Ier, § 17 : « Le sens est blessé et affaibli par les objets les plus sensibles, etc. »

sibilité est nuisible à celui des facultés actives et de l'intelligence, et réciproquement. « L'usage amortit les peines et émousse le plaisir, tandis que l'usage rend la pensée plus distincte. » (Bossuet, *ibid.* M. de Biran, *de l'habitude.*)

Les notions opposées peuvent subsister simultanément dans l'esprit sans se nuire. Il pèse les unes et les autres, et se décide. Deux sentiments contraires ne peuvent se disputer notre âme sans que l'un ne tende à anéantir l'autre. Les notions semblables restent semblables malgré leur simultanéité ; les sentiments de même espèce finissent par se confondre.

Tels sont les caractères qui distinguent la sensibilité de l'intelligence. Quant à la volonté, un seul caractère, mais capital, la sépare de la sensibilité ; elle est *libre*, celle-ci est *fatale ;* elles s'opposent, loin qu'elles puissent se confondre ou s'engendrer l'une de l'autre. Je ne suis pas libre de sentir ou de ne pas sentir quand l'objet est présent. Je puis bien fermer les yeux ou les détourner ; en cela je suis libre : mais je ne puis, en ouvrant les yeux, ne pas ressentir l'impression des objets causée par la lumière. Le désir lui-même est fatal (Voy. Volonté.)

ART. II. — ANALYSE ET CLASSIFICATION DES FAITS SENSIBLES.

> Capilli ejus magis numerabiles sunt quam affectus et motus cordis ejus,
> (S. August. *Conf.* IV, 12.)

L'analyse et la classification des faits sensibles est un sujet des plus difficiles de la science de l'homme. Les énumérer est impossible, et toute théorie laisse à désirer. Plusieurs philosophes, Aristote et les Stoïciens (Cic. *Tusc.* III et IV), Descartes, Spinosa, pour ne citer que les plus illustres, ont essayé de dresser la liste des passions. Le problème a déjoué l'habileté de leur génie. Il nous suffira de reconnaître les faits principaux et de marquer les divisions générales.

I. *Des sensations et des sentiments.* — Une première

division, que consacre le langage ordinaire, est celle des *sensations* et des *sentiments*.

1° Le mot *sensation* s'applique aux impressions que l'âme éprouve dans son union avec le corps. La plupart se localisent dans les organes. Telles sont les sensations du toucher, de la vue, de l'ouïe, etc. Elles sont en général peu affectives. Dès qu'elles prennent un caractère d'intensité, elles deviennent le *plaisir* et la *douleur*. Nous les éprouvons toutes les fois que le corps accomplit régulièrement ses fonctions ou qu'il est troublé dans leur exercice. A ces sensations répondent aussi les *appétits* ou les besoins et les *instincts* de notre nature animale.

2° Le nom de *sentiments* est réservé à tous les faits de la sensibilité qui se rapportent à la vie intellectuelle ou morale. Tous sont accompagnés de quelque idée ou nécessitent une opération de l'intelligence. Tels sont la *joie*, la *tristesse*, la *crainte*, l'*espérance*, le *désir*, le *regret*, les *passions* et les *affections*. Ils supposent que l'esprit aperçoit l'objet qui le réjouit ou l'afflige, prévoit le retour du bien ou du mal, ou se souvient d'avoir éprouvé leurs effets.

Cette distinction est facile ; mais quand on vient à pénétrer plus avant, que l'on essaie la théorie de ces faits semblables et néanmoins si différents, sensations, sentiments, affections, désirs, passions, inclinations, penchants, la difficulté naît avec la complexité ; le désordre et la confusion sont difficiles à éviter. Les classifications les plus naturelles présentent quelque chose d'artificiel ; l'arbitraire s'introduit dans l'étude de cette région mystérieuse de l'âme où tout est mobile et se transforme. Essayons néanmoins de reconnaître les principaux faits et de les caractériser. Nous adopterons la division commune : sensibilité physique, intellectuelle et morale.

§ I. — Sensibilité physique : sensations et appétits.

A proprement parler, il n'y a pas de sensibilité physique. C'est l'âme qui sent dans le corps, non le corps. Mais les

impressions de l'âme répondent aux impressions du corps; la douleur est attachée au nerf, si ce n'est le nerf qui sent. L'ébranlement nerveux est une condition ou une suite de la sensation qui est un fait intérieur que l'âme seule éprouve. Quel est le secret de cette liaison ? ce n'est pas le lieu de chercher à dévoiler ce mystère, nous avons à distinguer les faits, non à les expliquer. La sensation reconnue distincte du fait organique, il reste à marquer les diverses espèces de sensations. (Reid. III. 267.)

Une *première classe*, appelée à tort indifférente est affectée à l'exercice de nos sens. Si elle n'est pas, comme le prétend l'école sensualiste, l'origine et le principe générateur de nos idées, elle est la condition et la cause occasionnelle d'un ordre particulier de connaissances, des idées sensibles. Telles sont les sensations de l'*ouïe*, de la *vue*, du *tact*, de l'*odorat*, et du *goût*. Elles fournissent aussi à l'esprit des signes, pour fixer et rappeler les idées. Ainsi la parole est une combinaison de sons. On a appelé ces sensations *représentatives*; mieux vaudrait dire *significatives*; car la sensation ne représente rien qu'elle-même et ne peut être l'image d'aucun objet. C'est indirectement qu'elle représente les idées qui lui sont associées, dont elle devient alors le signe.

La *seconde classe*; est celle des sensations *affectives*; c'est le *plaisir* et la *douleur*. Elles ont leur source dans nos penchants, nos appétits, les besoins de notre nature animale. Elles tiennent à l'exercice régulier ou anormal des fonctions du corps humain. La plupart de ces sensations, comme celles de la faim et de la soif, les douleurs physiques, ont pour caractère de se localiser dans les différentes parties du corps. C'est au médecin qu'il appartient principalement de les étudier.

Appétits. — Le mot *appétit*, dans le sens restreint, s'applique à une classe particulière de désirs relatifs au corps. Ils se distinguent par les caractères suivants :

Chaque appétit est accompagné d'une sensation désagréable qui lui est propre, et qui est plus ou moins

vive, selon la vivacité du désir que l'objet nous inspire.

Les appétits ne sont pas constants, mais périodiques ; ils sont apaisés pour un temps par leurs objets, et renaissent après des intervalles déterminés.

Les plus remarquables dans l'homme, ainsi que dans la plupart des autres animaux, sont : la *faim*, la *soif* et l'*appétit du sexe*. Les deux premiers ont pour but la conservation de l'individu, et le troisième la propagation de l'espèce. Sans l'impulsion de l'appétit, la raison de l'homme eût été tout à fait insuffisante pour l'accomplissement de ces fins. Outre les appétits que la nature nous a donnés pour des fins utiles ou nécessaires, nous pouvons nous créer des *appétits factices*. L'usage réitéré des excitants qui agissent sur le système nerveux engendre la langueur et le désir de renouveler l'émotion. Par là, l'homme se crée un nouveau désir accompagné d'une sensation désagréable. L'un et l'autre, apaisés pour quelque temps, reviennent après un certain intervalle.

Cette espèce d'appétit diffère de l'appétit naturel en ce qu'il est acquis par l'usage : tels sont les appétits que quelques hommes se donnent pour le tabac, l'opium et les liqueurs enivrantes. On les appelle communément *habitudes*, et c'est avec raison ; ils offrent, en effet, avec les habitudes une analogie remarquable (Reid, t. VI. p. 38.)

§ II. — Sensibilité intellectuelle ; sentiments et instincts qui se rapportent à l'intelligence.

La *sensibilité intellectuelle* embrasse toutes les jouissances et les peines qui correspondent au développement de notre intelligence et de ses diverses facultés. Ces sentiments qui fournissent matière à de nombreuses divisions, varient suivant la nature des facultés, leur mode d'exercice, et les objets auxquels elles s'appliquent. C'est ainsi qu'il y a un plaisir particulier attaché à la connaissance du *vrai*, un autre à la contemplation du *beau*, etc. De là, les jouissances diverses du *savant*, du *poëte*, de l'*artiste*.

Ces sentiments s'expliquent par les principes mêmes de

notre nature intellectuelle. Faite pour connaître, elle éprouve une satisfaction vive et intime toutes les fois qu'une ou plusieurs de ses facultés entre en exercice et atteint son objet, lorsqu'elle découvre ou contemple la vérité, ou même que quelque forme lui en rappelle l'image. La nature a placé en nous des instincts ou des penchants qui provoquent le développement des facultés de l'esprit, et indiquent les fins de l'être intelligent. Tel est l'instinct de *curiosité, l'amour du vrai et du beau.* Le désir de connaître a été décrit par un grand nombre de philosophes *.

La curiosité, chez l'homme, se complète par plusieurs instincts nécessaires à son éducation : la *crédulité*, la *véracité* et le penchant à l'*imitation.* L'enfant est né *crédule.* S'il ne l'était pas, il ne pourrait apprendre. « Celui qui apprend, doit croire à la parole d'autrui, » dit Aristote. De même, la vérité sort naturellement de la bouche de l'enfant ; il n'est sceptique et défiant que quand il a été trompé. L'homme lui-même ne ment que par calcul et par intérêt. Il y a longtemps qu'Aristote a observé que l'homme est le plus imitateur des animaux (μιμητικώτατον). » (*Poétique*, ch. IV.) Cet instinct joue un rôle important dans l'éducation. Il ne se rapporte pas à l'intelligence seule, mais à l'activité en général.

L'amour du beau est également inné dans l'homme. L'homme est le seul animal qui sente l'ordre : *Unum hoc animal sentit quid sit ordo.* (Cicéron, *de Off.* I 4.) Le beau, c'est l'ordre. (Bossuet, *C. d. D.* ch. 1.) Or, la vue du beau excite en nous un sentiment délicieux. Le beau visible n'est que l'image d'un beau invisible ou idéal qui se confond

* Personne ne l'a mieux fait que Cicéron. *Tantus est innatus in nobis cognitionis amor et scientiæ...* (Lisez le passage entier, *De Finib.* V, 18-19.) *Invitamenta inesse quibus ad discendum cognoscendumque moveamur.* (Ibid.) On remarquera cette belle expression : *Animi cultus... humanitatis cibus.* — L'homme aussitôt qu'il est dégagé des affaires et des soucis de la vie, cherche à connaître : *tum avemus aliquid videre, audire, addiscere...* (*De Off.* I, IV; cf. Arist., *Mét.* I. Platon, *Rép.*, VI.) — *Curiosum nobis natura ingenium dedit.* (Senec. *De otio sapient.* XXXI.) — *Naturæ nos ad utrumque genuit et contemplationi et actioni.* (Ibid. à lire en entier.) Cf. Bossuet, C. de D, ch. V. § XIV. Bacon., *de Dignit. et Augm. scient.* Liv. I.

avec le vrai, (Platon, *Phèdre*, *Banquet*) et qui, s'il était contemplé, exciterait en nous d'incroyables amours : « *Quæ, si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ.* (Cic., *de Off.* I, 5.)

Cette beauté, l'homme cherche à la reproduire par l'*art*. Les beaux-arts ont pour but de représenter la beauté idéale. De là, l'*instinct de l'art* ou de la reproduction du beau qui est une création. Ici l'activité se joint à l'intelligence pour créer un monde nouveau qui représente la beauté dans des images visibles. Ce penchant très-vif chez l'homme quand il est servi par des facultés puissantes, est la source des jouissances de l'*imagination* et du *goût*.

§ III. — Sensibilité morale, affections, passions.

I. — DES AFFECTIONS.

A la sensibilité morale se rapportent d'abord tous les sentiments du cœur humain appelés *sentiments moraux*, les affections qui ont leur principe dans le penchant de l'homme à la sociabilité : la *sympathie*. (Voy. Smith, *Théorie des sentiments moraux.* 1re partie, ch. 1 et 2.)

Ces affections engendrent tous les plaisirs et les peines qu'on appelle *plaisirs* ou *peines du cœur*. Elles offrent une grande variété et se subdivisent à l'infini. C'est à elles surtout que s'applique la phrase de S. Augustin : *Capilli ejus magis numerabiles sunt quam affectus et motus cordis ejus.* L'étude des affections est particulièrement du ressort du moraliste. Nous nous bornons à les indiquer.

L'instinct général de la *sociabilité* n'a été nulle part mieux décrit que par les grands écrivains de l'antiquité, surtout par Aristote et Cicéron. Nous renvoyons à ces sources. (Aristote, *Polit.* I. Cic., *de Finib.* III, *de Leg.* I, 10.)

Aristote appelle l'homme un animal sociable, πολιτικὸν ζῶον. (*Ibid*, I, 2.) Personne, dit Cicéron, ne voudrait passer sa vie dans la solitude, même au milieu des plaisirs : *Nemo in solitudine vitam agere velit, ne cum infinita quidem voluptatum abundantia.* D'où il est facile de comprendre que

nous sommes nés pour l'union et la réunion des hommes et la naturelle communauté : *facile intelligitur nos ad conjunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos*, (*de Finib.* III, 20.) Cf. de Officiis, I. C. 44.

Les affections de l'âme qui dérivent de la sensibilité ont toutes leur source commune dans la *sympathie*, fait mystérieux par lequel l'homme participe de la vie de tous les êtres qui l'entourent, et reçoit le contre-coup de leurs plaisirs ou de leurs souffrances. Il est aussi par là porté à s'unir à eux, ou il éprouve pour eux de l'aversion et cherche à s'en éloigner. De là deux classes d'affections, les unes *bienveillantes*, les autres *malveillantes*, par lesquelles se développe la sensibilité morale. Elles répondent aux diverses classes d'êtres avec lesquelles l'homme est en rapport : les uns inférieurs à lui, les autres ses semblables ou supérieurs à lui.

I. L'homme éprouve une sympathie générale pour tous les êtres créés. Ce sentiment se prononce de plus en plus à mesure que la vie se développe dans les êtres, et se rapproche le plus de la sienne. Au plus bas degré en ce qui concerne la plante, elle est déjà plus marquée vis-à-vis des animaux et des espèces les plus voisines de l'humanité. Les êtres inanimés eux-mêmes ne sont pas étrangers au sentiment. L'imagination leur prête la vie qu'ils n'ont pas, elle leur fait éprouver quelque chose d'analogue à la sympathie qu'excite en nous la présence des objets sensibles.

II. Ce principe se développe ensuite dans le cercle de la vie humaine et sociale, en passant par les divers degrés de la vie *domestique*, *civile* et de l'*humanité* toute entière.

1° Parmi les affections bienveillantes, nous rencontrons d'abord celles qui unissent les divers membres de la *famille*, l'affection des *parents* pour les *enfants*, celle des *enfants* pour leurs *parents*, et les autres *affections domestiques*.

L'enfance de l'homme est plus longue et plus nécessiteuse que celle d'aucun autre animal : pendant plusieurs années il ne peut se passer de l'affection de ses parents, elle lui est ensuite du plus grand secours pendant toute la durée de la

vie. Aussi ne se termine-t-elle qu'à la mort ; elle s'étend même, sans rien perdre de sa force, jusque sur les enfants des enfants. (Reid, t. VI. p. 64.)

La nature a départi des fonctions différentes au père et à la mère dans l'éducation des enfants.

La nature de l'affection est exactement appropriée dans chaque sexe à l'office que chacun doit remplir. Le père serait une nourrice maladroite et la mère un instituteur trop indulgent. (Reid. Cf. Aristote, Eth. Nic. VIII. 12.)

Non-seulement ces affections sont nécessaires au salut de la race, elles sont encore d'une grande utilité pour tempérer la fougue et l'impétuosité de la jeunesse, pour soumettre son intelligence aux leçons de la sagesse et de l'expérience, pour encourager chez les pères et les mères le travail et l'économie qui doivent pourvoir aux besoins de leurs enfants, et pour assurer aux parents une consolation dans les infirmités de la vieillesse.

Quand ces affections agissent conformément à leur but, et qu'elles sont éclairées par les lumières de la sagesse et de la prudence, l'intérieur d'une famille est un délicieux spectacle ; parmi les sujets qui peuvent exercer la palette du peintre, le génie de l'orateur et du poëte, il n'en est point de plus gracieux ni de plus touchant. (Reid. *Ibid.*)

Dans le cercle de la vie privée se développent des affections d'autant plus vives qu'elles sont plus restreintes dans leur objet et plus exclusives : l'*amour* et l'*amitié*.

Bien que l'*amour* soit le thème favori des poëtes, il est également digne des méditations du philosophe. L'amour est, en effet, l'un des éléments les plus importants de la constitution humaine (1). Nul doute que les éléments de l'amour ne soient, comme les autres principes d'action, très-divers ; mais, quels que soient ses éléments, il est certain qu'il n'y a point d'amour sans un très-haut degré d'affection bienveillante pour l'objet aimé, dans lequel l'amant admire ou imagine tous les charmes et toutes les perfections

(1) Voy. Platon, le *Phèdre* et le *Banquet*.

humaines, et souvent même quelque chose de plus. (*Ibid.*)

L'*amitié* occupe une place élevée parmi les affections bienveillantes. L'histoire nous en offre de célèbres exemples, peu nombreux, il est vrai, mais suffisants pour montrer que la nature humaine est capable d'éprouver pour une ou plusieurs personnes cet attachement, cette sympathie, cette affection sans limites, que les anciens croyaient seuls dignes du nom d'amitié (1). (*Ibid.*)

2° Viennent ensuite les *affections patriotiques*, qui unissent entre eux les divers membres de la nation, de la cité, de chaque ville et de chaque pays. Entre ces affections il faut distinguer celle qui a pour objet la nation elle-même, la chose publique, l'État, la patrie; elle prend le nom d'*amour de la patrie* ou d'*esprit public* (2). Les républiques de l'antiquité nous en fournissent les plus beaux exemples.

3° D'autres affections s'adressent aux hommes comme faisant partie de la famille humaine en général, et de chacune des sociétés particulières dont elle se compose. Telle est la *philanthropie*, qui considère les hommes seulement comme tels, sans acception de race, de nationalité, de profession, etc.

La *pitié* envers les malheureux est également une des affections les plus importantes qui soient naturelles au cœur humain. Elle dérive d'un penchant plus général, la *sympathie* envers nos semblables et à l'égard de tout être souffrant.

De tous les hommes, les malheureux sont ceux qui ont le plus besoin de nos bons offices; aussi l'auteur de la nature leur a-t-il donné dans notre cœur un défenseur puissant qui plaide incessamment leur cause. (*Ibid.*)

Il y a peu d'âmes assez dures pour qu'une grande infortune ne triomphe pas en elles de la colère, de l'indignation et des autres affections malveillantes. Nous sympathisons même avec le traître et l'assassin quand nous le voyons marcher au supplice; si le soin de notre conservation et l'intérêt

(1) Sur l'Amitié, voy. Cicéron, *de Amicitia*, mais surtout Aristote, *Eth. Nicom.*, l. VIII. et *Rhétor.* II, 4. Platon, *Lysis.*

(2) Sed omnes omnium caritates patria una complexa est. Cic. de Off. I c. 17.

de la société ne combattaient pas notre répugnance, nous ne souffririons pas qu'on le retranchât du nombre des humains. (*Ibid.*)

La *reconnaissance* est aussi une affection bienveillante naturelle à l'homme.

Le bienfait produit un sentiment de bienveillance envers le bienfaiteur. C'est un fait qu'on observe chez les bons comme chez les méchants, chez l'homme sauvage comme chez l'homme civilisé, et qu'on ne saurait contester pour peu qu'on connaisse la nature humaine. (*Ibid.*) V. Cic. de Off. I. C. XV. Sénec. de Beneficiis. Liv. II et III.)

III. Au sommet de toutes ces affections, se placent les *affections religieuses*. Elles ont pour objet l'Être qui possède en lui toutes les perfections, vers lequel doivent tendre tous nos désirs, source de tout bien, de tout amour, fin suprême de toutes les existences. Dans cet amour doivent donc se réunir, se purifier, comme à leur foyer commun, toutes les autres affections du cœur humain. Mais, à son tour, il revêt une foule de formes et de caractères, selon l'idée plus ou moins vraie et complète que l'homme se fait de la Divinité et de ses attributs, ou selon qu'il envisage en Dieu quelque attribut isolé et prédominant, la puissance, la sagesse, la justice et la bonté. Plus pur et plus désintéressé si la bonté seule est envisagée, il est mêlé de crainte et d'espérance si la justice s'ajoutant à la bonté éveille l'idée d'un Être tout-puissant, dispensateur des biens et des maux, des peines et des récompenses. Ce sentiment est aussi susceptible d'offrir des degrés comme des caractères très-divers, suivant la disposition naturelle des âmes et leur degré de culture. Capable de s'exalter jusqu'au mysticisme dans les âmes tendres où la sensibilité s'allie à une imagination ardente ; plus calme chez les hommes où la raison domine et dont l'intelligence s'élève à Dieu par la pensée, il se confond chez d'autres surtout avec l'amour de l'ordre et avec le sentiment moral. Quelles que soient ces différences, on doit le regarder comme inhérent à la nature humaine et commun à tous les hommes. Chez le sauvage qui adresse ses hommages aux

êtres de la nature, ou l'idolâtre qui rend un culte à l'image façonnée de ses mains, dans le cœur du chrétien éclairé qui adore Dieu en esprit et en vérité, il est né du même principe. Il est facile de le reconnaître même dans l'athée, qui, tout en niant Dieu, témoigne encore, dans mille circonstances de sa vie, ne fut-ce que par les traces du penchant superstitieux, de l'universalité de ce penchant plus fort que l'esprit de système.

On doit remarquer aussi qu'il n'est pas de lien qui unisse plus étroitement les hommes, et qui fortifie autant tous les autres liens de la société humaine, que ce sentiment par lequel ils se considèrent tous comme enfants d'un même père et tous égaux devant lui, comme faisant partie de la même famille, issus de la même origine, poursuivant le même but et accomplissant la même destinée sous l'œil de la Providence (1).

II. — DES PASSIONS.

La signification du mot passion n'est exactement déterminée ni dans le langage ordinaire ni dans les écrits des philosophes.

On l'emploie communément pour signifier une certaine agitation de l'âme, opposée à cet état de tranquillité et de calme dans lequel l'homme est maître de lui-même.

Quelquefois nos désirs et nos affections naturelles peuvent être assez calmes pour laisser place à la réflexion, et nous permettre de délibérer froidement si nous devons ou non les satisfaire. Dans d'autres occasions, ils peuvent être assez importuns pour rendre la délibération très-difficile, et nous pousser par une sorte de violence à leur satisfaction immédiate. Dans le premier cas, on ne leur donne point le nom de passions; mais lorsque l'un d'eux devient assez violent pour émouvoir ainsi l'âme et le corps, c'est une passion, ou,

(1) Sur l'amour de Dieu, lisez saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*. Malebranche, *Traité de Morale*, 2e partie, ch. IV.

comme Cicéron l'appelle avec justesse, une *perturbation*, perturbatio animi. (*Tuscul.*, liv. III et IV.)

On doit donc entendre par *passion*, non pas une certaine classe de principes d'action distincts des affections et des désirs, mais un certain degré de véhémence auquel les affections et les désirs peuvent être portés. (Reid. t. VI.)

L'usage ne donne jamais aux appétits, quelle que soit leur violence, le nom de passions ; cependant ils sont susceptibles de s'enflammer jusqu'à la rage, et, dans ce cas, les effets qu'ils produisent ressemblent beaucoup à ceux des passions. (Reid.) (*Ibid.*)

Des passions générales. — Outre les passions ou affections énumérées plus haut, et qui sont toutes déterminées, il y a des passions générales qui les accompagnent et qui naissent à la suite du plaisir et de la douleur : ce sont la *joie* et la *tristesse*, l'*amour* et le *désir*, la *haine* et l'*aversion*, qui s'adressent à des objets présents ou absents ; l'*espérance* et la *crainte*, à des objets futurs ou passés ; la *colère*, qui est un mouvement impétueux de l'âme ; le *courage*, l'*audace*, le *désespoir*. On les a ramenées à *onze*. D'autres en ont augmenté le nombre.

Ces faits se compliquant des actes de l'intelligence et des propriétés des objets qui les excitent se multiplient indéfiniment. C'est ainsi que naissent la *honte*, l'*émulation*, l'*envie*, l'*admiration* et l'*étonnement*. D'autres sont des degrés d'une même passion. L'*inquiétude*, la *peur*, l'*effroi*, l'*horreur*, et l'*épouvante* ne sont que les degrés différents et les différents effets de la crainte. Enfin il en est qui ne sont que les qualités de l'âme, telles que le *courage*, la *timidité*, l'*avarice* ou des *habitudes*.

Les anciens rapportaient ces passions à deux sources, l'appétit *concupiscible*, τὸ ἐπιθυμητικόν, et à l'appétit *irascible*, θυμός. (Voy. Platon, *Rép.*, IV.) (1)

(1) Pour la description plus détaillée de ces faits, voy. Descartes, *des Passions de l'âme*. Bossuet, *C. de Dieu*, ch. I, § VI. Malebranche, *Rech. de la Vérité*, livre Ier.

ART. III. — LOIS, PRINCIPE ET FIN DE LA SENSIBILITÉ; SA PLACE DANS LE DÉVELOPPEMENT DE NOS FACULTÉS.

§ I. — Lois de la sensibilité.

Les plaisirs, semblables aux enfants, n'ont en eux aucune raison. (PLATON, *Philèbe.*)

Est quiddam turbulentum in hominibus.
(CIC, *de Rep.* III.)

Les faits sensibles classés et décrits, la tâche du philosophe est de rechercher leurs principes. Il doit 1° déterminer leur essence et leur loi, 2° remonter à leur source ou à leur origine, 3° assigner leur fin et marquer ainsi la place de la sensibilité parmi les facultés humaines.

1° *Nature et lois de la sensibilité.* Les caractères généraux de la sensibilité, nous révèlent sa nature. Elle est l'élément passif et fatal, aveugle de notre être et son essence est la mobilité. Malgré cette mobilité, elle a aussi ses lois. Chaque ordre de phénomènes sensibles se produit dans un ordre invariable comme les faits physiques. Les sensations, les sentiments, les désirs et les affections de l'âme offrent chacun un mode régulier d'apparition et d'action. Ils naissent les uns des autres sous l'inffluence des causes physiques ou morales qui les produisent. La sensation suit l'impression et précède l'idée. Le désir succède à la sensation, il est engendré par la perception des propriétés agréables de l'objet; l'aversion et la crainte se manifestent à la vue des qualités mauvaises et redoutables. Le penchant ou le besoin satisfait éveille le plaisir; contrariés ils amènent la douleur. Le plaisir produit la joie; la douleur engendre la tristesse; l'un et l'autre excitent, l'amour ou l'aversion. Lamour, qui est un désir d'union, exige dans l'objet des qualités qui le rendent aimable et portent à s'unir à lui. La crainte, l'espérance, le remords ou le repentir naissent des actes de l'esprit qui perçoit le bien et le mal dans l'avenir ou le passé. Tous ces faits s'accomplissent dans notre âme

aussi invariablement accompagnés de ces circonstances que les phénomènes de la chaleur et de l'électricité le sont des conditions qui constituent leur loi.

Le sentiment, la passion n'en conservent pas moins le caractère de mobilité, d'inconstance et d'aveuglement qui fait leur nature même et leur essence, ainsi que cet autre caractère qui les distingue également, la *fatalité*. Aussi, par cela même qu'ils se produisent indépendamment de notre volonté, ils n'ont d'autre loi que celle de naître ainsi les uns des autres sous l'influence des causes externes ou morales qui les déterminent. En soi, ils n'ont ni règle ni mesure. Leur règle est de n'en point avoir; leur tendance est de franchir toute limite, si un pouvoir supérieur ne les contient ou ne les tempère. Vis-à-vis les uns des autres, ils présentent le même désaccord et le même antagonisme. Tel penchant, est opposé à tel autre penchant et ne peut se satisfaire qu'à ses dépens. Si la passion est aveugle, la lumière ne peut lui venir que d'une faculté supérieure qui l'éclaire. Les plaisirs, à leur tour, non-seulement varient en nature, en durée, en intensité, ils sont mêlés de douleur et de peine; mais ils sont opposés et contradictoires. La *règle*, la *mesure*, la *fixité*, l'*ordre* et l'*harmonie*, comme la *pureté*, la *vérité*, la *bonté*, la *légitimité*, ne peuvent émaner que d'un principe étranger et supérieur qui, possédant toutes ces qualités, les communique à nos désirs.

Il résulte de là que, si l'on veut introduire parmi eux l'ordre et l'harmonie qui n'y sont pas à l'origine, ce ne peut être que par l'effet de cette puissance supérieure qui contient la règle, et de la volonté qui l'applique. Or, cela ne peut se faire sans une contrainte exercée sur les passions, sans un frein mis à nos désirs, une limite posée au plaisir. Ainsi, pour le dire en passant, la prétention, très-légitime d'ailleurs, d'organiser et d'harmoniser les passions, est subordonnée à la condition suprême d'une loi prise en dehors de la passion. D'où il suit que le projet moderne (Fourier) d'opérer cette harmonie des passions par un agencement habile est un rêve absurde et ridicule. Les passions ne sont pas

les rouages d'une machine, mais des forces vives, naturellement indisciplinées et rebelles à la loi comme à la mesure. Platon, le premier, l'a parfaitement démontré (*Rep.* IX et *Philèbe*) : la sensibilité est l'élément mobile, capricieux, déréglé, immodéré, indéterminé (*ἄπειρον*), de notre être. La détermination, la règle, la loi et l'ordre, lui sont étrangers. Elle ne peut leur obéir et s'y plier, subir leur joug, sans impatience, contrainte et douleur. On aurait beau changer le milieu physique et social, on ne changerait pas la nature sensible de l'homme. Ce qui en soi est aveugle et déréglé resterait aveugle et déréglé. L'antagonisme des passions ne subsisterait pas moins avec leur variété, leur caprice, leur mobilité. (Voy. Platon, *ibid.*)

§ II. — Origine et fin de la sensibilité.

Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ᾗ φιλοῦμεν. (Arist. *Polit.* VII. 6.)

Otez l'amour, il n'y a plus de passions posez l'amour, vous les faites naître toutes. (Bossuet, c. I, 6.)

1° *Son origine.* — Y a-t-il un principe, un fait universel et primitif qui engendre les passions et tous les phénomènes sensibles ? Oui, et il a été dès longtemps remarqué par les philosophes (Platon, Aristote). Ce principe est l'*amour*, un des grands faits de l'âme, dont il est difficile de rendre compte comme de tous les éléments simples et premiers de notre nature.

Tout être animé, s'il a conscience de son individualité, s'aime lui et toutes les parties de son être. *Omne animal simul ut ortum est, et se ipsum et partes suas diligit.* (Cic., *De Fin.*, II.) S'il est pourvu de tendances qui marquent les fins de sa nature, il doit jouir et souffrir selon qu'elles seront satisfaites ou contrariées ; car il ne peut pas plus rester indifférent au développement de sa nature qu'à sa conservation. Donc encore, il ne le sera pas davantage aux causes qui la favorisent ou la contrarient et menacent de la détruire. Ainsi, quand ces tendances sont satisfaites, il jouit ;

quand elles sont contrariées, il souffre. De là le plaisir et la douleur, la sensation agréable et désagréable. De plus, il désire perpétuer l'une et faire cesser l'autre. Il est attiré vers la cause bienfaisante, il cherche à écarter la cause malfaisante; en un mot, il *aime* ou il *hait* (1). De là tous les sentiments qui naissent de ces passions premières et qui n'en sont que des modes (2).

Cet amour *inné* que tout être se porte à lui-même est le principe de tous les faits sensibles, sensations, passions, affections, désirs, des sentiments les plus désintéressés comme les plus intéressés.

Ce principe lui-même dérive d'une cause plus générale et que conçoit la raison. *Tout être a une fin* et une nature conforme à cette fin. Cette fin c'est le *bien*. Les fins sont diverses dans les créatures parce que leur nature est diverse. Mais toutes aspirent à une fin commune qui est le bien. Cette tendance instinctive des êtres, fatale chez les uns, sentie chez les autres doués d'intelligence, est le principe de leur sensibilité. « Tous les êtres naturellement recherchent les choses qui leur paraissent bonnes et fuient les mauvaises. » *Natura omnes ea quæ bona videntur sequuntur fugiuntque contraria.* (Cic. *Tusc.* IV.) Cette tendance c'est l'amour, qui est de deux sortes. Il y a la tendance générale au bien, et la tendance dirigée vers le bien particulier, fini, borné, momentané. Aveugle, la sensibilité aspire à la satisfaction

(1) « Cette passion (la haine) est entièrement contraire à l'amour, mais elle n'est jamais sans amour... elle a le néant pour son terme, et l'amour a toujours l'être pour objet... Elle n'est jamais séparée de l'amour ; car si le mal qui est son objet est pris pour la privation du bien, fuir le mal, c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien, et ainsi l'aversion de la privation du bien est l'amour du bien... L'aversion dépend de l'amour de nous-mêmes ou de l'amour de quelque chose à laquelle nous souhaitons d'être unis. L'amour et l'aversion sont donc les deux passions-mères, opposées entre elles. Mais l'amour est la première, la principale et la plus universelle. » (Malebranche, *Rech. de la Vér.*, liv. V, ch. 9.)

« Quant à la haine, elle ne saurait exister autrement que née du besoin d'aimer. La haine est un amour trahi. » (Fichte, *Destinat. de l'homme.*) Voyez aussi Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. 1er, § 6.)

(2) « Il ne faut pas multiplier les passions selon les différents objets qui les causent ; mais il en faut seulement admettre autant qu'il y a d'idées accessoires qui accompagnent l'idée principale du bien et du mal, et qui la changent considérablement par rapport à nous. » (Malebranche, *Rech. de la Vérité*, liv. V, ch. 9.)

immédiate, indistincte, au bien passager. Tel est le désir, la passion non éclairée par la raison. Or, la sensibilité est par elle-même incapable de faire cette distinction, d'apprécier l'importance de ses propres fins et de les concilier. Il en résulte que l'amour doit être éclairé, réglé, dirigé par la raison, s'il veut se porter vers le bien véritable et rétablir l'harmonie entre les fins diverses de notre nature. Cette question appartient surtout à la morale.

Toujours est-il que l'amour est le principe de toutes nos affections et, comme dit Malebranche, » la première et la plus universelle de nos passions. » Les plus grossières comme les plus nobles découlent de cette source. Pris en soi il n'est autre que la tendance naturelle au bien et au bonheur qui est le bien senti (1). Il nous porte à nous unir à tout être qui nous en offre la réalité, ou l'image. C'est le besoin de persévérer dans l'être, de se développer et de se perfectionner qui nous fait chercher dans les autres le complément de ce qui nous manque à nous-mêmes. Il est clair aussi que, conformément au caractère de la sensibilité, il y a deux espèces d'amours comme deux sortes de biens. Il y a un amour aveugle, faux, capable de tous les égarements, qui s'attache aux biens trompeurs et périssables, et un amour éclairé, vrai, pur, élevé, qui s'attache aux qualités véritables des êtres, et à l'Être qui réunit en soi toutes les perfections ; source de toute beauté, comme de tout bien et de toute vérité. Voy. Platon, *Banquet* et *Phèdre*. — Bossuet, *Tr. de la Concupiscence*. St. François de Sales, *Tr. de l'amour de Dieu*. Malebranche, *Traité de Morale*, 2e partie ch. IV.

2° *Sa fin.* — La fin de la sensibilité dérive de sa nature. Cette fin est le *bien* qui, senti devient le *bonheur*. Le plaisir lui-même qui est la fin purement sensible, celle que veut le désir, est dans le fond, comme l'observe Leibnitz, « un sentiment de perfection, et la douleur, un sentiment d'im-

(1) « L'amour en général est le désir de ce qui est bon et nous rend heureux. C'est là le grand et séduisant amour inné dans tous les cœurs. » (Platon-*Banquet*.)

perfection. » (*Nouv. Essais*, liv. II, ch. 21.) Le bonheur, c'est le plaisir calme et inaltérable, la félicité. Nous tendons au bonheur par tous les penchants de notre nature sensible. Bien qu'aucun des objets qui nous sont offerts ne satisfasse ce besoin, il persiste au fond de tous nos désirs, de nos passions et affections. Tous ont même but, le bonheur. « Ainsi, l'idée générale du bien, dit Malebranche, produit un amour indéterminé qui n'est qu'une suite naturelle de l'amour-propre et du désir naturel d'être heureux. » L'amour-propre et l'amour d'autrui ont donc la même fin. « L'amour-propre, dit le même philosophe, peut se diviser en deux espèces : en l'amour de la grandeur et en l'amour du plaisir, l'amour de l'être ou du bien-être et de la félicité. « (*Rech. de la Vérité,* liv. IV, ch. 5.) « Aimer, c'est se plaire dans la félicité d'un autre ; c'est faire d'un autre notre propre félicité. » (Leibnitz, t. IV, éd. Dutens, p. 295.)

§ XII. — Rôle de la sensibilité dans le développement de nos facultés.

Quel rôle joue cette capacité de sentir et d'aimer vis-à-vis des autres facultés de notre être, de l'intelligence et de la volonté ? cette question ne peut être bien résolue que quand celles-ci auront été convenablement étudiées. Nous pouvons cependant faire ici une réponse générale, sauf à la justifier par la suite.

1° Par rapport à l'*Intelligence*, le rôle de la sensibilité n'est ni d'engendrer la connaissance, ni encore moins de la guider, elle doit être, au contraire, éclairée par elle et dirigée par la volonté. Cependant son rôle n'en est pas moins utile et important ; car elle est la condition imposée au développement de la faculté de connaître, dans l'ordre des choses sensibles. La sensation précède toujours la perception des sens. Elle fournit à l'esprit des *signes* à l'aide desquels il juge des propriétés des corps, de leur distance, etc ; les sons et la parole sont un puissant moyen de développer comme de communiquer la pensée. Elle excite donc et pro-

voque l'intelligence, la tire de son sommeil ; elle l'avertit de la présence des causes extérieures qui exercent leur action sur nous et menacent notre organisation. Elle est comme une sentinelle placée entre le monde physique et l'âme associée aux organes du corps. Messagère rapide, elle annonce ce qui se passe au dehors, et devance la réflexion qui serait trop tardive à nous faire exécuter les actes nécessaires à notre conservation. En tant qu'*affective*, par ses penchants ou ses passions, la sensibilité indique à la raison les fins de notre être que la raison apprécie et coordonne.

2° Mais sa principale fonction est de fournir à la *Volonté* des mobiles qui influent puissamment sur nos déterminations. Sans elle la raison serait rarement obéie et la volonté manquerait d'appui. Les passions ont besoin d'être réglées et éclairées, mais alors elles sont les auxiliaires de la raison et les mobiles de toutes les grandes actions. Leur antagonisme même et leur opposition primitive à la raison s'expliquent d'une manière conforme à la sagesse de l'auteur de la nature et du monde moral. Elles fournissent à la liberté humaine la condition d'une lutte glorieuse ; celle-ci ne peut grandir et se développer qu'en luttant contre des obstacles. Ce combat où s'enfante la vertu et se crée notre personnalité, loin d'être contraire à notre nature sensible, a pour résultat précisément le *bonheur*, mais un bonheur *mérité*, comme il sera démontré dans la morale.

CHAPITRE IV

INTELLIGENCE.

DE L'INTELLIGENCE EN GÉNÉRAL.

Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem. (Cic. *De Leg.* I.)

§ I. — Caractères généraux de l'intelligence.

L'intelligence est de toutes nos facultés, la plus noble et la plus digne de notre étude. Reconnaître sa *nature* propre et les caractères qui la distinguent ; analyser ses *facultés* spéciales et ses *opérations ;* examiner ses produits qui sont nos *idées ;* vérifier la nature et la portée de l'instrument qui sert à ses opérations et qui est le *langage*, tel nous paraît être le plan à suivre dans cette longue et difficile recherche.

I. Toutes ces facultés diverses par lesquelles notre esprit perçoit les objets, se retrace leur image et se les rappelle, conçoit la vérité, juge et raisonne, ne sont que les modes divers d'une faculté unique dont le degré supérieur dans l'homme est la raison. Quelle est sa nature, et quels sont ses caractères ?

Le propre de l'intelligence c'est de connaître. La sensibilité n'est que l'âme affectée de diverses manières ; la volonté se détermine librement et produit des actes. La faculté de connaître, seule, a des idées. Elle voit, conçoit et juge. La pensée lui appartient. Or, il est facile de remarquer dans la pensée deux termes distincts bien qu'inséparables : ce qui pense, et ce qui est pensé ; le *sujet* et l'*objet*. La pensée la plus simple les contient déjà. Il ne saurait y avoir d'idée sans l'idée de quelque chose. ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τι. (Platon, *Rep.* V.) Dans la réflexion, la pensée en se repliant sur

elle-même reproduit cette dualité. L'esprit se dédouble en quelque sorte. Donc, partout et toujours, se retrouvent ces deux termes. Le rapport qui les unit, est le *vrai* et le *faux*. La connaissance est vraie, si elle est conforme à son objet, fausse si elle ne l'est pas. Ces caractères distinguent l'acte intellectuel de tout autre phénomène de l'âme. Comparée à l'idée, la sensation n'a qu'un terme qui est la sensation même ou le sujet modifié. Elle est dénuée de tout caractère objectif ou représentatif. Elle a bien une cause; mais celle-ci ne devient objet pour l'esprit qu'autant qu'il la saisit ou la connaît. Aussi est-ce improprement que les épithètes de la pensée s'appliquent aux faits sensibles. S'il y a des plaisirs vrais et de fausses jouissances, la vérité leur vient de leur conformité à l'idée du bien, qui est une notion de l'esprit. Ce qui fait dire à Platon que « le plaisir et la peine marchent à la suite de l'opinion vraie et de l'opinion fausse. » (*Philèbe.*) Autrement tous les plaisirs sont réels et non vrais. Il y a aussi des craintes vraies et des désirs trompeurs. Leibnitz appelle « lumineux » les plaisirs de la raison et « confus » les plaisirs sensuels. (*Nouv. Essais*, liv. II.)— La volonté se propose un but; mais c'est l'intelligence qui le conçoit et il est présent à la pensée avant d'être l'objet d'une détermination volontaire. On dit que la volonté est droite et dans le vrai quand elle est conforme à la raison. « Ainsi il demeure constant que le vrai effet de l'intelligence est de connaître le vrai et le faux et de les distinguer l'un de l'autre. » (1)

II. Les dangereuses conséquences du système qui, confondant l'intelligence et la sensibilité, considère aussi la volonté comme un mode de la faculté de sentir, nous forcent d'insister sur ce point capital. Sentir et connaître sont deux faits essentiellement distincts (2). La sensation est aveugle, et ne peut révéler aucun objet. Elle-même n'existe qu'autant qu'elle est perçue par la conscience et qu'un acte de l'esprit

(1) Bossuet, *C. de D.* I, VII. — « Il y a, dit Malebranche, des différences essentielles entre connaître et sentir, entre les idées qui éclairent l'esprit et les sentiments qui le touchent. » (*Entret. métaph.* II, c. VIII.)

(2) Οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν. (Arist. *De Anim.* III.)

se combine avec elle. Aussi est-ce improprement que les *perceptions* des sens sont appelées des sensations. Voir n'est pas sentir. La sensation précède la perception, l'analyse les distingue. Celle-là est incapable de nous faire sortir de nous-mêmes ; celle-ci nous révèle un objet extérieur à nous, revêtu de qualités qui ne sont point en nous, l'étendue, la solidité, etc. (Voy. Reid, t. III, p. 400.) Mais ce qui étonne, c'est que l'on ait pu confondre avec les sensations, les idées de la raison. Comment une impression sensible peut-elle être assimilée à un pur concept de l'entendement, comme celui de l'espace ou du temps ? Une manière d'être toute passive et individuelle peut-elle se convertir en une notion universelle, en un acte de la pensée, qui saisit et conçoit des vérités éternelles et nécessaires ? Comment enfin ne voir que des modes de la sensibilité dans les opérations de l'esprit qui servent à former, à combiner ou à conserver nos connaissances ? Qu'est-ce que la sensation se réfléchissant elle-même ? (Condillac.) Qu'est-ce que l'attention définie, une sensation plus intense et devenue exclusive ? — Une sensation est passive, l'attention active ; cette métamorphose est impossible. Y a-t-il un sens dans ces mots : la sensibilité qui compare, qui juge, qui raisonne, qui imagine, qui se souvient ? *(Id.)* C'est abuser étrangement des termes du langage, que d'attribuer ces opérations de l'esprit à une simple capacité passive et aveugle. « Je ne suis pas seulement un être sensitif et passif, et quoi qu'en dise la philosophie (sensualiste) j'oserai prétendre à l'honneur de penser. » (Rousseau, *Émile*, IV.)

Un caractère qui ne permet pas de confondre l'intelligence avec la sensibilité, c'est que, dans sa forme la plus élevée, la raison, elle saisit l'universel qui échappe aux sens. « Il est impossible de sentir l'universel et ce qui s'étend à tous les objets. » La sensibilité est bornée à l'individuel. (Aristote, *Analyt. Post.* I, XXXI.)

On a aussi fait voir (*sensibilité*) la manière différente dont les deux facultés se comportent relativement à leur objet. L'intelligence, dès qu'elle s'allie à la sensibilité, ne peut plus

percevoir son objet quand la sensation est trop vive. « Tout au contraire, quand l'intelligence pense quelque chose de fortement intelligible, loin de penser moins bien les choses qui sont plus faibles, elle les pense encore mieux. » (Arist., *De Anima*, III, c. IV.)

III. La confusion de l'*entendement* et de la *volonté* commise par plusieurs philosophes, est aussi une autre source d'erreurs graves, et qui peut avoir des conséquences fâcheuses. L'acte volontaire est libre. L'acte intellectuel, pris en soi, est fatal. La lumière vient-elle à frapper notre esprit, il voit, il perçoit involontairement, malgré lui. L'assentiment lui-même est irrésistible, quand la vue est claire et distincte. (Voy. *Jugement.*) Ce qui a trompé, c'est que les opérations de l'intelligence dans son mode réfléchi, l'attention, la comparaison etc., sont sous la dépendance de la volonté. L'attention est la volonté elle-même s'emparant de l'intelligence et la fixant. Mais les actes propres et simples de l'esprit, la perception, la conception, le jugement se produisent fatalement; l'intuition est spontanée. Nous voyons avant d'avoir voulu voir, et lorsqu'après avoir regardé nous voyons plus clairement, l'idée naît d'elle-même: la vérité apparaît après la recherche. La volonté est la condition non la cause qui produit la connaissance. Ainsi, dans son essence, la raison est fatale et impersonnelle; la volonté, c'est notre personnalité même, elle seule est vraiment libre. (Voy. *Raison*, *Volonté.*)

§ II. — Division des facultés de l'intelligence.

En soi, prise dans son essence, l'intelligence est une. Envisagée dans ses modes et ses opérations, elle se divise en plusieurs facultés. Voici comment celles-ci nous paraissent se distinguer et se coordonner.

L'intelligence comprend deux ordres de facultés. Les unes qui sont des sources d'idées, comme la conscience, les sens, la raison, la mémoire, sont les vraies facultés. Les autres, comme l'attention, la comparaison etc., ne sont que des

opérations de l'esprit travaillant sur les données des facultés premières. Elles aboutissent au raisonnement qui les comprend toutes. Telle est la base de notre division en *Facultés intellectuelles* et *Opérations de l'intelligence*. Les facultés elles-mêmes sont de deux sortes. — 1° Le *Sens intime,* la *Perception externe* ou les sens, la *Mémoire* et l'*Imagination* sont affectés à la connaissance sensible ou empirique. — 2° La *Raison* s'en distingue comme ayant pour objet des idées et des vérités dont le caractère contraste avec celui des objets sensibles. Seule elle conçoit réellement le vrai, l'immuable et le nécessaire. Distincte des sens et du raisonnement, elle dirige les uns et fournit à celui-ci ses principes. Elle intervient dans tous les actes de l'esprit et règle l'exercice de ses facultés. Elle éclaire et dirige la volonté. Par de là les existences mobiles et fugitives du monde réel, elle conçoit un monde intelligible, celui des vérités éternelles et l'Être qui est leur principe. Nous devons donc accorder à cette faculté supérieure une place à part et une attention proportionnée à son importance. — 3° L'esprit possède une autre faculté par laquelle il sait tirer de ses connaissances premières de nouvelles connaissances. C'est la faculté discursive ou le *Raisonnement*, distincte de la raison. Partant des données de l'expérience et des principes que lui fournit l'entendement, elle découvre ou démontre des vérités inconnues en rapport avec les vérités connues. Cette faculté propre à l'homme s'exerce par plusieurs opérations successives toutes plus ou moins dépendantes de la volonté. Ces opérations que l'on a tort de confondre avec les vraies facultés, sont l'*attention*, l'*abstraction*, la *comparaison,* le *jugement comparatif*. Le *raisonnement* les résume ou les utilise. Lui-même se compose de deux procédés généraux, l'induction et la déduction. L'ensemble de toutes ces opérations forme l'*Entendement inférieur*.

Tel est le tableau général des facultés et des opérations de l'intelligence, et l'ordre dans lequel nous nous proposons de les étudier.

CHAPITRE V

FACULTÉS INTELLECTUELLES.

ART. I. — DE LA CONSCIENCE OU DU SENS INTIME.

« Quoi donc ! moi qui semble concevoir avec « tant de netteté et de distinction ce morceau « de cire, ne me connais-je pas moi-même ? » (DESCARTES, 2e *Médit.*)

I. *Sa nature.* — La conscience est cette faculté par laquelle l'âme se connaît elle-même dans ses pensées, ses modifications et ses actes. Le nom de *sens intime* est impropre, puisque aucun organe particulier n'est affecté à son exercice ; mais il exprime très-bien l'analogie réelle qui existe entre cette faculté qui perçoit le monde intérieur de l'esprit et cette autre faculté qui nous met en relation avec le monde extérieur par l'intermédiaire des sens.

On s'est demandé comment l'esprit pouvait se voir, se donner en spectacle à lui-même, assister à ses propres opérations, être à la fois acteur et spectateur. On a même élevé des doutes sur la possibilité de cette connaissance immédiate. Il en est, dit-on, de l'âme comme de l'œil, elle voit les objets mais ne peut se voir elle-même. *Ut oculus, sic animus se non videns alia cernit* (Cic. *Tusc.* I, 28.) (1). Elle ne peut que voir son image réfléchie dans le langage ou dans les actes extérieurs comme dans un miroir. — Nous demanderons à notre tour comment on peut nier ce qui est évident, sous prétexte qu'on ne le comprend pas, comment surtout on croit devoir révoquer en doute un fait intellectuel, parce qu'il ne peut s'expliquer par une loi physique ? L'œil ne peut se voir, donc l'âme ne peut avoir conscience d'elle-même. Belle conclusion ! D'abord, si ce n'est pas l'œil qui

(1) Et quia non poteram hæc videre in animo, putabam me non posse videre animum. (St-Aug. *Conf. IV*, 15.)

voit, mais l'âme par l'œil, s'il ne voit pas plus les objets extérieurs qu'il ne se voit lui-même, que devient la comparaison ? Or, non-seulement l'esprit pense, mais il peut penser sa pensée. La pensée est la pensée de la pensée. » (1) C'est la prérogative de l'esprit de se voir lui-même. *Est quidem istud maximum animum ipsum animo videre.* (Cic. *Tusc.* I, 22.) La pensée n'est possible qu'à cette condition, il n'y a de sensation que celle qui est sentie, de pensée que celle dont nous avons le sentiment. Penser c'est savoir que l'on pense, sentir savoir que l'on sent, vouloir savoir que l'on veut. Toutes les langues du monde n'ont-elles pas une foule de mots pour exprimer cette propriété de l'âme de se replier sur elle-même, de réfléchir, et, en particulier, toute une classe de verbes qui empruntent à ce fait leur dénomination ? L'âme est une force qui *se* sait, *vis sui conscia*, et qui non-seulement se sait, mais *se* meut, *se* possède, *vis sui motrix*, *sui potens*. Nier ces faits en prenant ses raisons dans l'ordre physique, c'est comme si l'on niait la possibilité du mouvement des corps en s'appuyant sur quelque principe tiré de la nature de l'âme, de l'impossibilité, par exemple, où elle est de changer de lieu, puisqu'elle n'en occupe aucun.

La conscience est si bien l'accompagnement nécessaire de l'exercice de nos facultés, que plusieurs la regardent non comme une faculté spéciale, mais comme une propriété de la pensée en général, son redoublement sur elle-même. Ce point ne nous paraît pas mériter l'importance qu'on pourrait y attacher, et nous croyons devoir conserver au sens intime le titre de faculté que lui accordent la plupart des philosophes, d'accord, en cela, avec le sens commun qui l'a reconnue en lui donnant un nom.

II. *Son étendue et ses limites.* — Jusqu'où va la conscience, et quelles sont ses limites ? D'abord, elle perçoit tous les faits intérieurs dont l'âme est le sujet ou la cause. Son domaine est celui du monde intérieur ; mais elle ne

(1) Αὐτὸς δὲ αὑτὸν δύναται νοεῖν. — Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. (Arist., *Métaph.* XII.) Eth-Nic., IX. 9. Meminisse me memini. (St-Aug. conf. X, 10.)

saurait le dépasser ; elle ne peut nous révéler un seul fait extérieur ou corporel pas même de la vie organique. — Le sens intime ne juge pas davantage les actions humaines et ne dicte pas la règle qui les gouverne. En cela il se distingue de la conscience morale. Simple témoin il n'est ni législateur ni juge. C'est l'œil de l'esprit ouvert sur lui-même.

Mais faut-il restreindre son étendue aux seuls faits de la vie intérieure ? La cause qui les produit, l'être qui en est le sujet se dérobe-t-il à sa vue comme il est invisible aux regards des sens ? — Cette opinion (Condillac, Kant) est une des plus graves erreurs de l'esprit de système. Elle jette la confusion sur toute la science de l'homme et répand ses ténèbres sur la philosophie entière. En forçant de démontrer par le raisonnement ce que l'esprit aperçoit par une intuition immédiate et directe, l'unité, la simplicité du moi, sa liberté, elle compromet ces vérités et toutes celles qui s'y rattachent. Elle fausse toute la méthode en transportant à la métaphysique les questions qu'il appartient à l'observation directe et à la psychologie de résoudre. (Voy. *Ame*, *Liberté*.)

Or, pour peu que l'on veuille rentrer en soi, on verra que ce n'est pas seulement la pensée, mais le *moi*, principe de la pensée, qui est saisi par la conscience. Ce moi n'est-il qu'une collection de sensations, de pensées, d'actes sans support, qui flottent dans le vide ? Ma pensée n'est-elle qu'une pensée abstraite ou est elle concrète et vivante ? Est-elle l'attribut d'un être inconnu, un effet qui se rapporte à sa cause par un acte de la raison ? Non, cette cause, c'est moi-même et je la sens. — J'ai aussi conscience de mes facultés comme des pouvoirs de cette cause. Dans la pensée et avec la pensée, nous avons conscience de notre faculté de penser ; dans la sensation, la capacité de sentir se révèle à nous ; lorsque nous agissons et voulons, notre puissance de vouloir et d'agir se manifeste à nous par l'énergie même et l'effort nécessaires pour prendre une résolution et produire une action ; dans la détermination libre, nous puisons le sentiment du

pouvoir de nous déterminer librement. Lors même que le cours de nos facultés est momentanément suspendu, dans le repos, se manifeste encore une disposition, une tendance à l'acte, dont nous avons conscience (Leibnitz.)

Ainsi, l'*âme* elle-même, envisagée non comme simple *substance*, mais, comme *force vivante*, *active* et *libre*, se révèle immédiatement à la conscience, puisque nous assistons à ses opérations les plus intimes et les plus secrètes. Peut-on le nier quand nous sentons se développer en nous son activité vivante ; lorsque la personne proclame son unité dans son individualité ; lorsque enfin, au milieu du torrent qui emporte nos pensées, nos impressions, nos actions et notre existence phénoménale toute entière, nous sentons en nous une force immanente (*spiritus intus alit*), qui au lieu de s'épuiser et de se renouveler, reste la même pendant le cours de la vie la plus longue, et après les moments de défaillance où elle semble s'évanouir, se retrouve toujours identique, ne pouvant cesser d'être, et perdre un de ses attributs, sans cesser d'exister (1) ?

III. *Idées simples dues à la conscience.* — Il en résulte qu'il y a plusieurs idées simples que l'on rapporte ordinairement à la raison ou aux sens, et dont nous sommes primitivement redevables à la conscience : les idées d'*unité*, de *causalité*, de *liberté*. Nous trouvons en nous l'être, l'unité, la substance, dit Leibnitz. (*Lettres.*) — L'idée de l'unité ne peut nous venir par les sens. Les corps sont des composés, des agrégats de molécules ; or, celles-ci échappent tout à fait à nos sens. D'ailleurs, que je prenne le plus subtil atome, il faut qu'il ait une figure, une longueur, une largeur et une profondeur. Cet atome n'est donc pas véritablement un. L'atome véritable, le point mathématique est une conception rationnelle. Or, cette unité simple, indivisible, que nulle part les sens ne me montrent, je la trouve

(1) « La force, dites-vous, nous ne la connaissons que par les effets, et non telle qu'elle est en soi. Je réponds qu'il en serait ainsi si nous n'avions pas une âme et si nous ne la connaissions pas. » (Leibnitz, *Lett* , édit. Erdmann, p. 445.)

en moi. J'ai conscience de mon individualité, c'est-à-dire de l'unité, de l'indivisibilité de ma personne (Voy. Ame).

De même, je trouve en moi le type de la *cause* réelle et *libre*. Je le demanderais vainement à mes sens. Dans le monde physique, je ne vois que des phénomènes qui se succèdent. La cause qui les produit ne se révèle que par ses effets. Ceux-ci ne seraient pas même des effets si je n'induisais la cause en vertu d'un principe de ma raison. Je ne puis pénétrer dans le sein d'aucune cause étrangère à la mienne, la saisir dans ses opérations intimes. Mais il est une cause que je connais immédiatement ; cette cause, c'est moi-même, c'est la cause volontaire et libre qui me constitue et qui a conscience non-seulement de ses actes, mais de sa puissance d'agir, de son énergie productive.

IV. *Des formes de la conscience et de son développement.* — La conscience, comme toutes les facultés de l'esprit, présente deux formes principales. D'abord naturelle ou *spontanée*, elle devient *réfléchie* lorsque l'attention s'y applique. Elle prend alors le nom de *réflexion*. L'esprit se replie sur lui-même et sur ses opérations, dont il prend une connaissance plus claire et plus distincte. A la réflexion s'applique ce qui doit être dit de l'*attention* en général. (Voy. *Attention.*)

Cette faculté se développe et se perfectionne comme toute autre par l'exercice et l'habitude. Mais elle a des conditions spéciales qui tiennent à sa nature ; la première est d'écarter toutes les causes qui attirent l'esprit au dehors et l'empêchent de s'étudier lui-même. Les métaphysiciens les ont décrites et ont donné à ce sujet des préceptes qu'il est bon de méditer. (Lisez Descartes, 2[e] *Médit.* — Malebranche, *Rech. de la Vérité*, Préf. — Reid, t. II, ch. I. — Jouffroy, *Préface aux Esquisses de D. Stewart.*)

ART. II. — DE LA PERCEPTION EXTERNE OU DES SENS.

> « L'homme n'est pas supérieur aux animaux parce qu'il a une main ; mais il a une main parce qu'il est supérieur aux animaux. » (Aristote.)

On nomme *perception extérieure* la faculté par laquelle

nous connaissons le monde physique, les corps et leurs propriétés.

L'analyse des sens est un sujet difficile et compliqué. Voici les points qui doivent principalement fixer l'attention du psychologue : 1° Comment s'opère le phénomène de la perception des corps et quelles sont ses conditions ? 2° Comment apprenons-nous à faire usage des sens et se fait leur éducation ? 3° Quel rôle appartient à chacun d'eux dans la connaissance du monde extérieur et dans le développement de l'intelligence ?

I. Nature de la perception. — Le phénomène de la perception des corps offre un mécanisme beaucoup plus compliqué que celui de la conscience. Pour se connaître, l'âme n'a pas besoin d'intermédiaire ; mais, unie à un corps, il lui fallait des moyens pour communiquer avec les objets étrangers à elle, distribués dans l'espace et percevoir leurs propriétés diverses. Elle a été pourvue des sens qui sont les instruments appropriés à cet usage. Ils sont au nombre de cinq ; le *toucher*, la *vue*, l'*ouïe*, l'*odorat* et le *goût*.

Si l'on veut reconnaître l'acte de la perception en lui-même c'est dans le *toucher* qu'il faut d'abord l'étudier. Lui seul révèle les propriétés qui constituent le corps : l'étendue réelle et la solidité. La vue ne saisit que des apparences ou une étendue qui varie avec la distance et la position des corps. L'ouïe, l'odorat et le goût par eux-mêmes ne donnent que es sensations. Aussi les a-t-on appelés *sens secondaires.*

Or, que se passe-t-il toutes les fois que, par le toucher, nous percevons un corps ? 1° Un corps est mis en contact immédiat avec notre propre corps, ou avec la main, organe spécial du toucher. 2° Nous éprouvons une impression qui est transmise par les nerfs au cerveau ; le cerveau lui-même est impressionné. 3° Une sensation est produite en nous à la suite de l'impression. La sensation est suivie de la perception de l'objet comme étendu et solide.

Ces faits, qui se succèdent, sont d'une nature très-distincte, et il faut se garder de les confondre. Les uns se passent dans le corps, les autres dans l'âme. Le contact est un

fait purement physique; l'ébranlement nerveux, un phénomène organique, ainsi que l'impression cérébrale. La sensation est le premier fait psychologique. Elle n'a rien de commun soit avec l'action d'un corps qui en touche un autre, soit avec l'ébranlement du nerf qui est un mouvement, soit avec la modification du cerveau qui est ce mouvement aboutissant à son centre. La sensation est un fait interne dont nous avons conscience; nous connaissons les autres faits par les sens. Mais la *sensation* n'est pas encore la *perception*, dont elle se distingue à son tour comme des faits précédents. Pure modification de l'âme, elle est incapable de nous faire sortir de nous-mêmes et de nous révéler un objet extérieur à nous. L'acte de *percevoir*, au contraire, est un fait cognitif qui nous révèle l'extériorité. Il consiste à voir, à savoir qu'il y a là, dans ce lieu, un objet étendu, solide, c'est-à-dire revêtu de propriétés distinctes des miennes et opposées. Cet acte est purement intellectuel et non sensible. De plus, c'est un acte particulier de mon esprit, qui n'est ni une conception de ma raison ni une induction ou une déduction du raisonnement ; c'est une intuition directe, en un mot, ce que je nomme une *perception*, et il exige une faculté spéciale.

Voilà le fait de la perception externe dans sa généralité. Dans quel ordre ces deux propriétés : la *solidité* et l'*étendue*, m'apparaissent-elles? La seconde n'est-elle qu'un mode de la première, la continuité des points résistants dans l'espace *continuatio rosistentis* (Leibnitz) ? Nous laissons indécise cette question délicate. Toujours est-il qu'il ne faut pas confondre la sensation avec la perception, ni celle-ci avec les actes de l'esprit qui la suivent. Ainsi, l'idée d'étendue propriété des corps, n'est pas l'idée de l'espace qui les contient. (Locke.) Celle-ci est une conception de la raison née à la suite de la perception d'étendue. (Voy. *Raison.*) (1)

Avec l'*étendue* et la *solidité*, sont données par le toucher d'autres propriétés des corps qui ne sont que des modes des

(1) Consultez Reid, t. III, *Essai* II, ch. II et suiv. — Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, ch. III, § 7 et suiv.

deux premières ou n'indiquent que des rapports ; la *forme* ou la *figure*, la *dureté*, la *mollesse*, la *fluidité*, la *divisibilité*. On attribue aussi au toucher les deux sensations particulières du chaud et du froid.

L'étendue et la solidité sont les deux propriétés essentielles et constitutives des corps, et c'est par le toucher que nous en obtenons primitivement la connaissance. Les autres propriétés ne sont point perçues comme celles-ci, immédiatement ; nous ne les connaissons d'abord que par nos sensations, dont nous plaçons la cause dans les objets. Ainsi, qu'est-ce que le *son*, la *saveur*, l'*odeur?* Des sensations dont la cause est une propriété inconnue des corps. Il est à remarquer ici que le même mot s'applique à la fois à la sensation en nous et à la qualité du corps qui la produit.

Cette équivoque, qui se retrouve dans toutes les langues, a accasionné une singulière méprise de la part de plusieurs philosophes. Ils ont prétendu que les *qualités secondes* (c'est ainsi qu'ils les appellent), le son, l'odeur, la saveur, le chaud, le froid, n'existent qu'en nous, et non dans les corps. C'est le langage de Descartes. De même, la statue imaginée par Condillac pour expliquer l'origine des idées, se sent odeur de rose, odeur d'œillet, de jasmin, selon qu'une de ces fleurs est offerte à son odorat. — C'est au moins une étrange façon de s'exprimer. Le sens commun, lui, ne s'y trompe pas, il place à la fois l'odeur en nous comme sensation, et dans les corps comme propriété capable de la produire ; pour lui les corps sont odorants, savoureux, sapides, comme ils sont étendus, figurés, solides.

Mais comment obtenons-nous la connaissance de ces qualités? D'abord ce ne sont point, à proprement parler, des *perceptions*. En présence de certains corps, nous éprouvons certaines sensations. En vertu d'un principe inné, nous rattachons l'effet produit sur nous aux corps qui sont en rapport avec nos organes, et nous supposons dans le corps un pouvoir, une qualité capable de produire cet effet sur nous. L'expérience, plusieurs fois répétée, apprend à l'enfant à associer ainsi à ses sensations des qualités correspondantes

dans les corps. Certaines odeurs, certains sons répondent pour lui à certains objets. C'est une véritable *induction*.

Il faut donc distinguer, parmi nos perceptions, celles qui sont *primitives* et immédiates de celles qui sont *acquises* par l'expérience. Le toucher seul nous révèle l'existence des corps avec leurs propriétés constitutives : la solidité et l'étendue. Les autres sens ne nous donnent que des sensations ou des apparences : l'*ouïe*, les *sons;* l'*odorat*, les *odeurs*; le *goût*, les *saveurs;* la *vue*, les *couleurs* et une apparence mobile bornée à deux dimensions.

Lois de la perception. — Ce sont les conditions auxquelles elle est soumise et que nous avons indiquées plus haut. De ces conditions les unes sont *physiques*, d'autres *physiologiques*, la dernière est *psychologique*. Elles varient avec les sens et les organes affectés à leur exercice.

En renvoyant aux ouvrages où elles sont décrites, (1) il suffira de rappeler que la communication avec les corps s'opère, dans le toucher, par le contact immédiat, et dans les autres sens, par des intermédiaires. La lumière pour la vue; pour l'ouïe les vibrations d'un milieu sonore; pour le goût une certaine dissolution chimique des corps; pour l'odorat les émanations des corps sont nécessaires. Il appartient au physiologiste de déterminer la nature des phénomènes qui se passent dans les organes et leurs appareils.

Quant à la condition psychologique qui est la sensation, elle est la cause occasionnelle, non génératrice, de la perception. Sans la sensation, l'acte de percevoir n'a pas lieu, mais elle n'engendre pas, comme on l'a dit, l'*idée sensible*. Si l'on considère, à leur tour, les actes ultérieurs de l'esprit, il est certain que la perception ne les engendre pas davantage. La conception de l'espace, celle de la substance des corps, la notion de cause, etc., complètent la perception; mais elles appartiennent à l'entendement. De plus, la raison intervient dans l'exercice et la direction des sens; elle juge et affirme; le raisonnement saisit les rapports. Mais l'acte

(1) Pour les développements, voy. Reid, t. II, p. 302, III, p. 125, et les ouvrages de physiologie.

préalable de la perception reste nécessaire et distinct. Par lui la raison est informée ; sans lui l'esprit ne saurait sur quoi il juge. La notion des corps doit lui être fournie, et celle de leurs propriétés. — Telle est la nature et le rôle de la perception en général.

II. Éducation et perfectionnement des sens. — L'acte de percevoir les corps et ses lois générales étant connus, il s'agit de savoir comment nous apprenons à faire usage de nos sens, à manier ces instruments que la nature nous a donnés. C'est ce que nous allons examiner.

Nos yeux n'aperçoivent primitivement, et par eux-mêmes, ni la grandeur ni la forme réelle des corps, ni leur distance et leur position relative. Si, par la nature du son qui frappe mon oreille, je juge que l'objet qui l'a produit est tel ou tel corps, de telle ou telle forme, situé à ma droite ou à ma gauche, ce n'est pas que le sens de l'ouïe m'apprenne toutes ces choses. Ce sont là évidemment des perceptions *acquises*. On peut en dire autant d'une foule de jugements dans lesquels les sens échangent leurs données, ou qui nous paraissent des perceptions ; ce sont de véritables inductions ou le fruit d'une association d'idées.

1° *L'éducation des sens* se fait de la manière suivante. Nous prendrons pour exemple le *sens de la vue* et en particulier la manière dont il apprend à juger les *distances*.

La vue nous fournit par elle-même la sensation de couleur et une *forme apparente* qui varie par l'effet d'une foule de causes, et, en particulier, avec la distance des objets. Cette apparence n'est point conforme à la réalité ; mais entre elle et la réalité la nature a établi un *rapport*, qu'il dépend de nous de connaître et d'apprécier avec plus ou moins d'exactitude. — Tout le monde sait que la *grandeur apparente* des corps varie avec leur distance dans une proportion inverse. Or, c'est la connaissance de ce rapport ou de cette proportion qui nous permet de juger de la distance réelle. L'attention et la comparaison les découvrent, et le rapport se fixe dans notre esprit. L'opération intellectuelle par laquelle s'exécute cette espèce de calcul devient, par

l'habitude, plus facile et plus rapide, au point d'effacer presque entièrement l'effort de l'attention. Nous croyons alors *voir* la distance, tandis qu'en réalité nous la *concluons*. Nous prenons un raisonnement ou une association d'idées pour une perception immédiate.

Il existe pour le sens de la vue d'autres signes de la distance que la *grandeur apparente*. La nature s'est plu, en quelque sorte, à les multiplier. Tels sont 1° le degré de détermination ou d'indécision dans la *forme* et les *contours* de l'objet, 2° la *dégradation des couleurs*, 3° l'*interposition des objets* placés entre nous et le corps que nous regardons, 4° l'*inclinaison de l'angle* formé par la direction des axes optiques, 5° la *modification* que l'œil éprouve, et la *sensation* qui y correspond, lorsque nous regardons un objet à une certaine distance. Tous ces signes, combinés avec celui de la grandeur apparente, nous permettent d'apprécier, au moins approximativement, la véritable distance des corps. Ces rapports constituent, comme on le sait, les lois de la *perspective*, ils sont employés pour produire l'illusion dans la peinture. (Voy. Reid, t. II, p. 321.)

Trois actes principaux de l'intelligence sont à signaler dans cet exercice des sens : 1° l'*attention*, l'observation donnée à la sensation ou à l'apparence, à ses nuances ou degrés ; 2° la *comparaison* répétée et variée qui fait saisir le rapport, le confie à la mémoire et le transforme en vérité générale ou en principe par une véritable induction ; 3° le *raisonnement* proprement dit, qui applique le rapport connu au cas particulier ; en quoi surtout l'erreur est possible. Il faut y ajouter l'*habitude* ; mais elle ne crée rien, elle rend les actes plus faciles et plus rapides. Le toucher intervient comme régulateur destiné à rectifier les autres sens et à détruire l'illusion toutes les fois qu'elle se produit. Les sens, du reste, doivent fonctionner simultanément, se corriger et se prêter un mutuel secours.

> Que dis-je ? chaque sens, par un heureux concours,
> Prête aux sens alliés un mutuel secours.
>
> (Delille, *L'Imag.*, ch. I).

Le procédé de l'esprit, dans cette opération, est analogue à l'interprétation des signes du langage. En effet, le rapport entre l'apparence et la réalité étant saisi, le premier de ces deux termes devient signe du second. La nature nous parle ainsi un langage que l'homme doit savoir interpréter, et qu'il interprète plus ou moins fidèlement.

On comprend la justesse du mot de Cicéron qui appelle les sens les interprètes et les messagers des choses, *interpretes ac nuntii rerum. (De nat. Deor.* II, 56.) L'erreur des sens n'est autre chose qu'une fausse interprétation du signe naturel. L'enfant apprend cette langue en même temps qu'il apprend à parler, et la nature est ici un maître sévère qui l'avertit par la douleur et ne lui épargne pas ses leçons.

2° *Le perfectionnement des sens* repose sur les mêmes principes, c'est-à-dire sur l'attention, la comparaison, l'induction et l'habitude. — L'*attention* appliquée à nos sensations et à nos perceptions les rend plus vives et plus distinctes ; elle nous fait démêler en elles les nuances les plus imperceptibles : elle communique ainsi aux sens un degré de finesse qu'on serait tenté de révoquer en doute, si l'exemple des aveugles et des sauvages n'était là pour convaincre les incrédules (1). — *La comparaison* de nos sensations et des objets qui les produisent nous fait découvrir une foule de rapports, qui échappent à la plupart des hommes au milieu des nombreuses distractions de la vie, et à l'aide desquels nous pouvons porter des *inductions* sur les corps et leurs propriétés cachées, sur les phénomènes dérobés à nos regards. — Quant à l'*habitude*, en rendant plus faciles et plus rapides la comparaison et le jugement qui la suit, elle semble substituer au raisonnement la vue directe et immédiate. C'est comme une seconde vue qui s'ajoute à la pre-

(1) « L'exemple d'un illustre aveugle (Sauderson) prouve que le tact peut devenir plus délicat que la vue lorsqu'il est perfectionné par l'exercice ; car en parcourant des mains une suite de médailles, il discernait les vraies d'avec les fausses, quoique celles-ci fussent assez bien contrefaites pour tromper un connaisseur qui avait de bons yeux ; et il jugeait de l'exactitude d'un instrument de mathématiques en faisant passer l'extrémité de ses doigts sur ses divisions. » (Diderot, *Lett. sur les aveugles*, p. 220.)

mière; nos sens passent en quelque sorte à une plus haute puissance. (Reid. t. IV. p. 25.)

La nature a établi des rapports, non-seulement entre les sensations de chaque sens et des qualités des corps qui leur correspondent, mais aussi entre les perceptions des divers sens. Par là, ceux-ci peuvent échanger leurs perceptions. Nous entendons ce qui se voit, nous voyons ce qui se touche; l'ouïe apprécie les distances que la vue aidée du toucher nous fait connaître; les teintes sont dures, les sons suaves, etc.

Le monde est rempli de ces rapports qui sont ses propres lois : entre les qualités extérieures des corps et leurs propriétés cachées existe une relation que découvre un œil attentif et observateur. Les propriétés visibles deviennent ainsi des symboles ou des signes des qualités invisibles; ce sont autant de caractères qui frappent les regards du vulgaire sans qu'il les comprenne. La nature est un livre ouvert à tous les yeux; quelques-uns seulement savent y lire (1).

Enfin l'observation de ces rapports a fait découvrir des instruments qui augmentent la portée de nos sens d'une manière étonnante. Le *télescope* a ouvert les cieux; le *microscope* a révélé le monde des infiniment petits. — Ainsi s'agrandit l'horizon de notre intelligence dans ses rapports avec le monde sensible; l'homme s'empare de la création, et recule à l'infini les bornes de l'espace. Mais il ne faut pas oublier que les sens ne sont ici que les instruments de ces merveilleuses découvertes. Elles sont dues à la raison qui les dirige et nous apprend à nous en servir. L'animal aussi a des sens, et souvent plus parfaits que ceux de l'homme. Mais il ne sait en faire usage que dans la mesure limitée de l'instinct, et pour satisfaire ses appétits grossiers.

III. Rôle particulier des sens. Chacun de nos sens a son organisation propre et sa fonction spéciale, qui ont été étudiés par les naturalistes et les philosophes (2). Il suffit de

(1) « Il y aurait de la témérité à assigner les limites de ce vaste champ ouvert au génie de l'homme et à ses recherches. Les rapports des qualités sensibles aux qualités cachées des corps sont une mine féconde qui peut enrichir nos sens d'une foule de perceptions inconnues. » (Reid, t. IV, p. 34.)

(2) Voy. surtout Reid, dont le t. II, *Œuvres complètes,* contient sur ce point les recherches les plus intéressantes.

rappeler leur destination et leurs principaux avantages.

1° *Le toucher,* on l'a vu, est le sens fondamental. Il perçoit les propriétés constitutives des corps et leurs modes : la figure, la dureté, la mollesse, etc. C'est aussi le sens régulateur qui corrige les erreurs des autres sens. Répandu sur toute la surface du corps, il a chez l'homme un organe particulier, la *main*, dont les avantages sont tels qu'on lui a attribué notre supériorité sur les animaux, erreur qu'Aristote redresse. *(Épigraphe.)* Ce sens ne perd jamais son importance. Néanmois, elle diminue à mesure que s'achève l'éducation des autres sens. Lent et successif, il est peu propre aux opérations rapides de la pensée ; mais il exécute ses conceptions. La main est « l'instrument des instruments », dit Aristote. (*De Anim.* III.) Cicéron appelle les mains *omnium artium ministras.* Par elles il a été donné à l'homme de créer dans le monde un autre monde *in rerum natura alteram naturam efficere.* (Lisez le passage entier. *De nat. Deor.* II, 56-60.)

2° *La vue.* La vue est le plus noble de nos sens ; sa destination est de percevoir la forme et la couleur des objets, leur distribution dans l'espace, et tous ces riches tableaux de la nature que l'œil humain embrasse d'un regard simultané. Les signes de la vue lui permettent de juger de la distance, de la position relative, des mouvements apparents ou réels des objets. « C'est le sens de l'agrément et de l'ordre. » (Cic.) A lui s'adresse la beauté sensible (*forma*), objet propre des arts du dessin. Il est doué d'une merveilleuse sagacité d'interprétation. Il sait lire sur la figure humaine les passions et les pensées les plus secrètes ; il distingue les vertus et les vices, la colère, la joie, la bienveillance, la douceur, l'énergie, la mollesse, le courage, la lâcheté (Cic. *ibid.*) Mais la noblesse, de la vue lui vient surtout de son analogie avec l'intelligence et ses actes. L'acte simple, premier et parfait de l'esprit est l'intuition. Aussi nous disons que Dieu *voit.* De plus, la lumière physique, intermédiaire entre l'objet et l'organe, a une analogie non moins frappante avec la lumière intellectuelle qui produit l'évi-

dence. Ces rapports ont été signalés par tous les grands philosophes (1).

3° *L'ouïe.* L'ouïe a aussi ses prérogatives qui peuvent faire hésiter sur la prééminence de la vue. Si la vue nous livre simultanément le spectacle des objets de la nature éclairés par la lumière, elle nous retient dans le monde des formes matérielles et des images sensibles. L'ouïe qui perçoit le son, phénomène inétendu et successif, le vrai signe, le signe adéquat de la pensée, offre un plus haut degré de spiritualité. C'est le sens propre de l'*entendement.* A lui s'adresse la *parole*, ce lien des intelligences placées dans l'espace et servies par des organes. Il est aussi le sens de la sociabilité, l'instrument de l'éducation et de la perfectibilité humaine. Sous le rapport de l'interprétation expressive, l'ouïe ne le cède pas à la vue et lui est peut-être supérieure. L'oreille qui perçoit le son de la voix humaine, cet écho de l'âme, en distingue les nuances et les modifications les plus fines. C'est le sens musical et de l'harmonie. (Voy. Cicéron, *ibid.* et S. Augustin *ibid.*)

4° *Le goût.* Les deux autres sens, l'odorat et le goût sont particulièrement affectés aux fonctions de la vie animale. Leurs sensations, purement affectives, sont peu propres aux opérations de l'intelligence. Aussi sont-ils plus développés chez certains animaux que chez l'homme. Leur utilité pour l'homme n'en est pas moins réelle. Ils sont destinés à surveiller les deux grandes fonctions de la vie organique : la digestion et la respiration. Quand il sont sains et non pervertis, ils nous avertissent des causes qui favorisent ou menacent notre existence. Ils contribuent aussi à nos jouissances, mais d'un ordre inférieur. « Pour flatter et charmer ces sens, dit Cicéron, l'homme a été plus ingénieux qu'il n'aurait fallu. » (*Ibid.*) Le second de ces sens surtout est le plus matériel ; lui accorder trop c'est appesantir son intelligence, la rendre impropre aux travaux de l'esprit.

Le goût a pourtant une certaine analogie avec l'intelli-

(1) Platon, *Phèdre, Rép.* VI. Saint Augustin, *Confess.* X, ch. 35. (Sur l'excellence de la vue, voy. Reid, t. II, p. 141.)

gence, qui nous fait souvent transporter aux opérations de l'esprit les expressions qui lui sont propres. Nous disons goûter la vérité, goûter une opinion. Mais cela indique moins un discernement qu'un plaisir et un agrément. Il faut bien aussi qu'il ait une analogie secrète avec la beauté, puisque dans notre langue le sens du beau est appelé le goût. Mais on distingue le goût intellectuel du goût physique. (Voy. *Raison.*)

5° *L'odorat.* C'est le plus borné de nos sens. Purement affectif, il est réduit à la sensation. Ce qui fait que dans notre langue son opération est désignée par le mot générique *sentir.* On dit palper, voir, entendre, goûter. Ce sens est le seul qui n'ait pas de mot propre dans son état passif. Mais on dit odorer, flairer, quand l'attention s'y applique. L'analogie avec l'intelligence subsiste encore.

Quelle que soit la perfection de nos sens, il ne faut pas oublier qu'elle vient de la supériorité de l'esprit lui-même, dont ils ne sont que les instruments. « L'homme n'est pas supérieur aux animaux parce qu'il a une main; mais il a une main parce qu'il est supérieur aux animaux, » dit le grand métaphysicien qui est aussi le plus grand naturaliste de l'antiquité. (Aristote.) Avant lui Socrate avait dit : L'animal qui aurait les pieds du bœuf et l'intelligence de l'homme aurait les mêmes volontés que nous sans pouvoir les remplir. Accordez-lui les mains de l'homme et privez-le de l'intelligence il n'en sera pas moins un animal. » (Xénophon, *Mem. Sorc.*, I, IV, 14.) Enfin cette perfection des sens elle-même n'est rien, comparée à celle des hautes facultés qui dépassent l'horizon du monde sensible. C'est un naturaliste qui l'a dit : « L'homme n'est pas plus raisonnable, pas plus spirituel, pour avoir beaucoup exercé son oreille et ses yeux. Preuve évidente qu'il y a dans l'homme plus qu'un organe matériel. » (Buffon.)

ART. III. — DE LA MÉMOIRE.

Omnis disciplina memoria constat, frustraque docemur si quidquid audimus præterfluat.
(QUINTILIEN, XI, 2.)

Esprit fini, placé dans le temps, l'homme avait besoin d'une faculté pour relier les instants de sa durée successive et conserver le souvenir du passé. Telle est la mémoire, dont il est facile d'énumérer les avantages. Sans elle, les autres facultés deviennent inutiles. Que serait la conscience bornée au présent? « Le moment où je parle est déjà loin de moi. » La réflexion est un retour sur une pensée qui n'est plus. Toutes les opérations de l'esprit sont successives et le raisonnement est impossible sans la mémoire. Le fil de notre existence étant rompu, les objets extérieurs frapperaient notre esprit sans y laisser aucune trace. A la mémoire est due l'*expérience*, principe de l'*art* (1). Le souvenir est le fondement de la prévoyance, *consilium futuri ex præterito venit.* (Senèque, *Ep.* 83.) L'imagination emprunte ses matériaux à la mémoire. Sur elle repose l'éducation. Elle est le trésor où puise sans cesse notre esprit pour tous ses besoins (2). Il importe donc de l'étudier avec soin, de reconnaître sa nature, ses formes et ses conditions, de constater ses lois, afin d'en tirer des règles pour son perfectionnement.

I. SA NATURE. — Écartons d'abord les définitions qui défigurent la mémoire en la matérialisant. Le sens commun croit expliquer un fait intellectuel en l'assimilant à un fait physique; il faut se défier de ces analogies. Elles font que l'esprit s'ignore davantage en croyant se connaître, et reste étranger à ses propres opérations. Jamais les métaphores n'ont été plus prodiguées que sur la mémoire. Les idées s'impriment, se gravent, se conservent dans l'esprit. Elles s'effacent, se réveillent ou reparaissent. La mémoire est le réservoir des idées. C'est un livre rempli de caractères, etc.,

(1) Ars ex experimento venit. Quintil. — Cf. Aristote, *Mét.* I.
(2) Quid dicam de thesauro omnium rerum memoria? (Cic. *de Orat.* I, 18.)

etc. Le métaphysicien, sans doute, ne peut éviter lui-même l'emploi de ces locutions; mais il ne doit pas en être dupe et faire reposer toute une théorie sur une comparaison. Or, c'est ce qui est arrivé souvent. (Voy. Fénelon, Malebranche.)

Faut-il rappeler que l'esprit ne ressemble en rien à des tablettes de cire ou d'airain (1), que si les objets s'impriment ou se gravent en lui, c'est d'une façon toute spirituelle? Comme l'idée, le souvenir est un acte de la pensée. Il n'existe donc que quand nous pensons. S'il rend le passé présent à l'esprit, c'est sans lui rendre l'existence. Rien, proprement, ne se conserve en notre esprit, si ce n'est le souvenir. Celui-ci ne reproduit pas même l'acte antérieur de la perception. Il y a, tout au plus, une tendance à répéter le même acte; encore cette répétition n'est pas le souvenir. Il faut qu'il s'y joigne l'idée du temps, avec la conviction actuelle que nous avons vu l'objet dans le passé, c'est-à-dire précisément le souvenir. (Voy. Leibnitz, *Nouveaux Essais*, liv. II, 10. Reid, t. IV, p. 51.)

D'autres explications dénaturent aussi le fait. La théorie des *idées images* de Démocrite a fourni toute une théorie de la mémoire qui, favorisée par le langage vulgaire, a passé jusque chez les écrivains spiritualistes (Malebranche, Fénelon, Bossuet). D'autres ont ramené le souvenir à la sensation. Le souvenir est une *sensation prolongée*. (Condillac.) — Pour savoir qu'une sensation se continue, il faut se rappeler qu'elle a commencé et qu'elle a duré. Voilà la mémoire invoquée pour expliquer la mémoire. Hume n'est pas plus heureux quand il définit le souvenir une impression moins vive que la sensation présente. Le degré de vivacité ne change rien à la nature de l'impression et n'en peut faire un souvenir.

Qu'est-ce donc que la mémoire? Une faculté simple, *sui generis*, qui ne s'explique que par elle-même. Le souvenir est un acte de l'esprit tout particulier qui ne rentre dans

(1) An imprimi quasi ceram animum putamus, et memoriam esse signatarum rerum in mente vestigia? Quæ possunt verborum, quæ rerum ipsarum vestigia? (Cic. *Tusc.* I, 25.)

aucun autre, surtout dans aucun fait matériel. Indéfinissable comme tout ce qui est simple, comme la pensée elle-même dont il est un mode, il doit être sévèrement maintenu dans sa nature propre. Le figurer, c'est le défigurer : le faire comprendre par un acte différent, c'est en ôter l'intelligence, altérer la notion vraie qui ne peut se prendre que sur lui-même. La science se borne à le distinguer des autres actes de l'intelligence, à reconnaître ses conditions, à déterminer ses lois. Avant tout, il fallait le replacer sous l'œil de l'esprit, dont ces analogies et ces définitions tendent à le distraire.

Le souvenir, si l'on y songe, est un des phénomènes les plus mystérieux de l'ordre intellectuel. Comment un objet, un événement qui ne sont plus, qui ne reparaîtront jamais, peuvent-ils revivre dans ma pensée avec toutes leurs circonstances, et cela sans que rien, en réalité, se soit conservé dans mon esprit ? C'est ce qu'il est assurément difficile de comprendre. Mais quiconque approfondit l'âme humaine y découvre bien d'autres merveilles (1).

Ses conditions et ses formes. — En analysant le souvenir, on trouve en lui, comme ses conditions intégrantes : 1° la conception d'un fait ou d'un objet antérieurement perçu, accompagnée de la croyance à sa réalité ; 2° la notion du *temps* et d'un instant particulier de la durée où cet objet a existé ; 3° le sentiment de notre propre existence antérieure ou de l'*identité* de notre personne. L'une de ces conditions supprimée, le souvenir disparaît ou n'est plus complet. (Voy. Reid, t. IV, p. 51). — Nous insisterons sur les deux dernières.

1° Ce qui distingue la mémoire de l'imagination, ce n'est pas seulement la croyance qui s'attache à son objet, c'est qu'elle nous reporte toujours sur un moment particulier de la durée antérieure. Sans l'*idée du temps*, le souvenir est donc impossible. Or, cette idée est due à la raison. Ceci nous montre l'étroite dépendance entre nos facultés secondaires et cette faculté supérieure. La raison intervient dans

(1) Voyez le beau passage de S. Augustin sur la mémoire. *Confess.* X, 8.

la mémoire, à qui elle donne l'idée du temps, condition de la succession des événements, comme elle intervient dans l'exercice des sens, à qui elle fournit l'idée de l'espace, condition de l'existence des corps. Mais les choses contingentes seules sont l'objet de la mémoire ; on ne se souvient pas de ce qui est éternel.

2° Pour se souvenir, il ne suffit pas d'avoir présent un objet à sa pensée, il faut se rappeler qu'on l'a vu, qu'on a été témoin de l'événement. Or, ceci implique un retour sur nous-mêmes et notre existence passée. Le souvenir est un acte réflexif qui n'atteint son objet qu'en traversant un intermédiaire qui est nous-mêmes. L'expression : Je me souviens d'un objet, renferme une ellipse. Pour être complet, dites : Je me souviens d'avoir vu. « La mémoire ne nous fait pas faire connaissance avec les objets, mais avec nous. » (Reid, t. IV, p. 53.) — « A vrai dire, nous ne nous souvenons que de nous-mêmes. » (Royer-Collard, *Ibid.*, p. 357.) Il s'ensuit que la mémoire serait impossible si la personne qui se souvient actuellement n'était pas la même personne qui a vu l'objet dans le passé, ou si elle perdait le sentiment de son identité.

Tels sont les éléments constitutifs de la mémoire. On peut y distinguer comme trois moments ou trois actes : *apprendre*, *retenir*, *se rappeler*, auxquels répondent trois qualités, qui sont les conditions d'une bonne mémoire : la *facilité*, la *ténacité*, la *promptitude*. Rarement elles sont réunies.

Le souvenir est ou *spontané*, ou *volontaire*. A son origine, il est toujours spontané. L'attention, en s'y appliquant, l'éclaircit et le complète. Elle évoque toutes ses circonstances. Aristote appelle *réminiscence* la mémoire volontaire, qui, selon ce philosophe, n'appartient qu'à l'homme et qu'il refuse aux animaux. (*De Reminiscentia.*)

Outre ces caractères généraux, la mémoire offre de grandes *variétés* selon les individus. Les uns retiennent plus facilement les figures et les couleurs, d'autres les sons, d'autres les chiffres, d'autres les dates et les faits de l'his-

toire, d'autres les mots. De là, la mémoire du peintre, celle du musicien, du mathématicien, de l'historien, du philologue. L'habitude ajoute beaucoup à ces dispositions naturelles. La mémoire varie aussi dans l'individu, selon l'âge, les dispositions de l'âme et du corps. Aucune faculté ne dépend plus des organes et n'est plus précaire. Plus vive et plus facile au premier âge, elle diminue de bonne heure, s'affaiblit ou disparaît dans la vieillesse. Mille accidents peuvent l'enlever en tout ou en partie : les maladies, les lésions du cerveau, les narcotiques, etc.

II. Lois de la mémoire. — Il est des conditions qui, comme la notion du temps et celle de notre identité, forment l'essence de la mémoire et sans lesquelles elle ne peut se concevoir. D'autres tiennent à notre constitution actuelle et sont les lois de cette faculté. Ce sont l'*attention* et l'*association des idées.*

1° *Attention.* On sait qu'un objet ne laisse de traces dans notre esprit qu'autant qu'il a fait sur nous quelque impression, qu'il a attiré et fixé à un certain degré notre attention. Mille objets frappent continuellement nos regards, dont nous ne conservons nul souvenir : c'est que nous ne les remarquons pas. Le souvenir est d'autant plus net et plus durable, que l'attention s'est plus longtemps arrêtée sur son objet (1). Aussi l'attention a-t-elle été appelée le *burin* de la mémoire.

2° *Association des idées.* On nomme ainsi cette tendance qu'ont nos idées à s'attirer les unes les autres en vertu des rapports qui les unissent. Ce fait, que nous étudierons à part, joue un grand rôle dans la mémoire. Un objet rappelle un autre objet ; une idée évoque une autre idée. Ainsi reparaît le passé tout entier dans notre mémoire. Les idées se tiennent comme par la main ; elles forment une chaîne ou semblent liées par un fil. On connaît la puissance des objets visibles. Que de souvenirs n'éveillent pas en nous les lieux de notre enfance : la vue des Pyramides, du Colysée, des mo-

(1) Quæ exspectantur et attentionem excitant meliùs hærent quam quæ prætervolant. (Bacon, *Nov. org.* l. I, aph. 26.)

numents de la Grèce et de Rome! La vertu des mots est aussi très-grande. Miltiade, Thémistocle, Aristide, César, Napoléon, que d'événements et d'idées se pressent autour de ces noms! Les mots s'attirent comme les pensées. Voulons-nous nous rappeler une phrase entière, en répétant chaque mot, nous espérons que les autres viendront à la suite. C'est comme un ressort dont on presse la détente. La réminiscence volontaire repose presque entièrement sur cette loi.

Parmi les nombreuses espèces d'associations d'où dépend le rappel des idées, il en est deux qui ont été avec raison distinguées comme agissant diversement sur la mémoire. Les unes sont fondées sur les rapports de *lieu* et de *temps*, de *contraste* ou d'*opposition*, de *ressemblance* ou d'*analogie* dans les choses ou dans les mots. Quoique réels, ces rapports n'offrent rien de nécessaire et de rationnel. Qu'un événement se soit passé dans tel lieu, à tel jour, à telle heure, il n'y a là souvent qu'une coïncidence fortuite, ainsi l'a voulu le hasard. Aussi les associations d'idées fondées sur ces rapports ont reçu le nom d'*accidentelles*. — Au contraire, quand la *cause* me rappelle l'*effet*, ou l'effet la cause; quand le *moyen* me fait songer à la *fin*, ou la fin au moyen, c'est par un lien naturel et logique que s'associent mes idées. Ces associations sont appelées *naturelles* ou logiques.

L'habitude d'associer nos idées d'après l'un ou l'autre de ces deux genres de rapports, introduit dans la mémoire, qui offre d'ailleurs tant de variétés dans les individus, deux différences fondamentales; elle constitue deux sortes de mémoires. La première, qui se rappelle plus volontiers les objets et les idées par les rapports d'opposition et de contraste, par les similitudes et les analogies extérieures, est celle de l'homme d'esprit, du poëte et de l'artiste. La deuxième, qui s'appuie sur les rapports logiques de l'effet à la cause, de la génération des idées, etc., est celle des esprits chez lesquels domine la faculté de raisonner, celle du philosophe et du logicien.

Ces deux mémoires ont leurs avantages et leurs inconvénients : la première est plus facile et plus rapide, mais aussi

plus précaire. La seconde est plus lente, mais plus tenace et plus sûre. Le sens commun a consacré cette distinction par les expressions de *mémoire de mots* et de *mémoire de choses*, prenant le cas particulier le plus saillant pour le caractère général. (Voy. Cic. *De Or.* II, 88.)

III. Du perfectionnement de la mémoire. — Les moyens de perfectionner la mémoire sont pris dans sa nature et dans ses lois. Le plus puissant est sans contredit l'*exercice*. (1) L'attention qui grave les idées dans la mémoire a besoin elle-même d'être soutenue par l'*intérêt* que les objets excitent. La sensibilité prête donc un secours utile à l'intelligence comme à la volonté. Mais il y a deux genres d'intérêt, l'un frivole et passager, qui s'attache aux qualités extérieures des choses; l'autre sérieux, qui fait naître l'étude de leurs qualités intimes ou profondes, et qui s'accroît indéfiniment. C'est celui-là seul qu'il faut savoir exciter dans un bon système d'éducation.

D'autres moyens se rattachent aux précédents. Le plus naturel est l'*ordre* ou l'*arrangement des pensées et des mots*. L'esprit passe ainsi facilement d'une idée à une autre, conduit par un lien logique. L'ordre et la clarté secondent toutes les opérations de l'esprit. Pour atteindre ce but, la *division* et la *composition* (classification) sont très-utiles. Après l'exercice, Quintilien considère ce moyen comme le plus efficace. *Multum valent prope solæ, excepta quæ potentissima est exercitatione, divisio et compositio.* L'ordre établi dans les idées conduit la mémoire. *Quæ bene composita sunt memoriam serie sua ducunt.* (*Inst.* XI, 2.) Tous les auteurs sont d'accord pour proclamer l'ordre le flambeau de la mémoire comme de toutes les autres facultés. *Ordinem esse maxime qui memoriæ lucem afferat.* (Cic. *De Or.* II. 86) (2).

(1) « *Si quis unam maximamque a me artem memoriæ quærat, exercitatio est et labor; multa ediscere, multa cogitare, et, si fieri potest, quotidiè, potentissimum est. Nihil æque vel augetur cura, vel negligentia intercidit.* (Quintilien, XI, 2.) — *Itaque quidquid frequens cogitatio exercet et renovat memoriæ nunquam subducitur, quæ nihil perdit nisi ad quod non sæpe respexit.* (Senec. de Benef. III. c. 2.)

(2) « Il est indubitable qu'on apprend avec une facilité incomparablement

Mnémotechnies. — Les moyens artificiels sont appelés mnémotechnies. Ils sont tirés des rapports plus ou moins factices et accidentels que l'on établit entre les idées que l'on veut retenir et les signes auxquels on les associe. Les rapports de temps, de lieu, d'analogie ou d'opposition, souvent bizarres et bizarrement combinés, ont été plus ou moins mis à contribution. Telle est la *Mémoire topique* des anciens dont parlent Cicéron (*Ibid.*) et Quintilien (XI, 2.) Elle consistait à rattacher toutes les divisions d'un discours aux diverses parties de la salle ou de l'édifice où parlait l'orateur. Tels sont les divers procédés mnémoniques inventés par les modernes, les *vers techniques* destinés à rappeler les figures et les modes du syllogisme, les dates de la chronologie, les radicaux des langues anciennes, des séries de chiffres, etc.

Ces moyens, par lesquels on obtient quelquefois des résultats surprenants, offrent un grave inconvénient, celui de familiariser l'esprit avec des rapports que la raison et le bon sens repoussent, et qui même sont quelquefois ridicules ; de laisser la raison oisive, de fausser à la longue le jugement, en donnant à la pensée un tour bizarre et singulier. Un pareil artifice, qui répugnera toujours aux bons esprits, doit être sinon exclu totalement, du moins fort restreint dans l'éducation. Une règle absolue d'éducation est celle-ci : Ne jamais développer une faculté au détriment d'une autre, et surtout de la plus précieuse de nos facultés, du jugement. Qu'importe que vous m'étonniez par vos tours de force de mémoire, dont je rirai aussitôt que j'en aurai la clef, si, après tout, vous n'êtes qu'un sot ? Vous mériterez tout au plus que l'on grave sur votre tombe l'épitaphe connue : *Vir beatæ memoriæ expectans judicium.* Personne ne se soucie d'être ainsi canonisé (1).

plus grande et qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enseigne dans le vrai ordre, parce que les idées qui ont une suite naturelle s'arrangent bien mieux dans notre mémoire et se réveillent bien plus aisément les unes les autres. » (*Log. du Port-Royal*, 4e part., ch. 10.)

(1) On sait que c'est l'épitaphe du P. Hardouin. — « Tous ces talents-là et autres de cette espèce, nous n'en faisons guère plus de cas que des tours de souplesse des danseurs de corde et des tours de main des joueurs de gobelets ; car c'est, au fond, la même chose, les uns abusant des forces de l'âme

Les vraies méthodes sont moins brillantes ; leurs effets sont lents et insensibles, mais sûrs et durables. C'est à elles qu'il est réservé de former les bons esprits et les hommes judicieux.

La véritable méthode, pour aider et perfectionner la mémoire, consiste donc à disposer nos idées dans un ordre systématique, conforme, autant que possible, à celui de la nature des choses ou aux lois de la raison. La meilleure mnémotechnie est une bonne classification (1).

Les avantages attachés à ce mode de perfectionnement de la mémoire sont évidents.

Le premier, c'est de développer simultanément et harmoniquement deux facultés qui ne doivent jamais se séparer, la mémoire et le jugement.

Le second, c'est de retrouver à volonté les idées que nous avons confiées à la mémoire, ce que permet seul un arrangement méthodique. Si la mémoire est en défaut, le raisonnement vient à son secours ; le fil est-il brisé d'un côté, il se renoue de l'autre.

Un troisième avantage, qui dérive du précédent, est celui de disposer de nos connaissances acquises comme de matériaux pour en acquérir et en former de nouvelles, de faciliter l'invention et les découvertes.

Autre avantage non moins précieux : L'esprit n'a pas à craindre d'être embarrassé par la multiplicité de ses connaissances, ce qui arrive lorsqu'elles sont entassées confusément. Au contraire, à mesure que les faits se multiplient, leurs rapports se dévoilent et se multiplient dans une proportion beaucoup plus grande encore. Les chances de rappel sont donc considérablement augmentées. « Et ainsi, comme dit

comme les derniers abusent des forces du corps. » (Bacon, *De Augm.*, liv. V, ch. 5.) — « Ils font de leur tête une espèce de garde-meuble dans lequel ils entassent sans discernement et sans ordre tout ce qui porte un certain caractère d'érudition. — Ils font gloire de ressembler à ces cabinets de curiosités et d'antiques qui n'ont rien de riche et de solide. » (Malebr., *Rech., de la Vérité,* préface.)

(1) Bacon recommande les *lieux-communs,* c'est-à-dire des TABLES où soient rangés les faits méthodiquement ; mais au lieu de divisions banales et pédantesques, il veut des divisions qui pénètrent dans l'intérieur et la moelle des choses. (*De Augm.*, liv. V, ch. 5.)

Montaigne, notre âme s'élargit d'autant plus qu'elle se remplit. » (*Essais*, liv. I, ch. 24.)

Aux règles précédentes on peut ajouter quelques recommandations utiles pour cultiver cette précieuse faculté de la mémoire :

1° Faire un choix judicieux entre les objets que nous devons lui confier ; ne pas disperser l'activité de notre esprit sur une foule de sujets frivoles.

2° Se familiariser de bonne heure avec les objets de notre étude. Peu à peu l'intérêt s'accroît, ce qui était difficile s'apprend et se retient facilement.

3° Nous assimiler et nous approprier, autant que possible, les idées des autres, en les accommodant à la tournure de notre esprit et à notre manière d'associer les idées : « Il ne faut pas attacher le savoir à l'âme, dit Montaigne, il l'y faut incorporer » (*Essais*, liv. I, ch. 24) ; substituer par là à la mémoire passive une mémoire active (1). Enseigner pour apprendre est ici un excellent moyen : *Dum docent discunt.* (Sénèque.)

4° Repasser souvent dans notre mémoire les objets que nous pouvons oublier, et c'est ce que permet un arrangement systématique.

5° Confier nos idées à l'*écriture*, faire des recueils et des sommaires, mais avec ordre et méthode. L'écriture est un moyen dont il faut se défier ; si elle soulage la mémoire, elle favorise sa paresse. Sûrs de retrouver ce que nous avons écrit, nous l'oublions vite (2). Il ne faut pas, selon l'expression de Montaigne, se faire une mémoire de papier. L'âge d'or de la mémoire est antérieur à l'écriture. Ce qu'on raconte des bardes et des rapsodes en est la preuve. On voit des personnes qui ne savent ni lire ni écrire conserver, dans l'âge plus avancé, une mémoire surprenante (3).

(1) Aliquid et de tuo profer... Aliud autem est meminisse, aliud scire. Meminisse est rem commissam memoriæ custodire. At contra scire est et sua facere quæque, nec ab exemplari pendere, et toties ab magistrum respicere. (Sénèque, *Ep.* XXXIII.)

(2) Memoriæ plerumque inhærent fidelius quæ nulla scribendi securitate laxantur. (Quintilien, X, 6.) Cf. Cæsar, *De bello Gallico,* liv. VI, 14.

(3) Voici ce que dit à ce sujet *Platon :* « Ingénieux Theuth, lui dit le roi,

6° Enfin, pour conjurer les effets de la vieillesse, qui frappe cette faculté avant toutes les autres, maintenir l'activité de notre esprit, et surtout ne pas cesser de prendre intérêt aux choses de la vie, aux affaires et aux événements du temps présent, pour vivre dans le passé ; défaut qui, indépendamment des causes physiques, explique en grande partie l'affaiblissement de la mémoire chez les vieillards.

ART. IV. — DE L'IMAGINATION.

« L'âme a plusieurs facultés subalternes sou-
« mises à la raison, qui les dirige en souveraine.
« L'une d'elles, l'active imagination, exerce le
« principal rôle. De tous les objets extérieurs que
« perçoivent les sens éveillés, elle se crée des
« formes, des fantaisies aériennes, que la raison
« assemble et sépare. » (MILTON.)

La perception sensible et la conscience nous font voir les objets présents ; la mémoire nous en rappelle le souvenir. Mais ceux-ci peuvent se retracer à notre pensée sans les circonstances de temps et de lieu qui les ont accompagnés, et cela avec une vivacité telle qu'ils paraissent quelquefois remplacer dans notre esprit la réalité même. La faculté de se représenter ainsi les objets en leur absence s'appelle *imagination*.

C'est là, du moins, son premier degré. L'imagination, ici, est purement reproductive. L'image est un souvenir dépouillé de la notion du temps et qui devient l'illusion lorsque nous y attachons la réalité. C'est la mémoire *imaginative*. Comme dit le poëte,

Elle n'est qu'une immense et fidèle mémoire. (DELILLE.)

Mais elle ne se borne pas à ce rôle passif. Ces idées et ces images se succèdent et se combinent dans notre esprit ; elles obéissent à certaines tendances, en vertu desquelles

père de l'écriture, par amour pour ta découverte, tu lui attribues des effets qu'elle n'a pas. Car ceux qui sauront cet art négligeront leur mémoire et feront naître l'oubli dans leurs âmes, parce que, se reposant sur la fidélité de l'écriture, ils chercheront à se rappeler les choses extérieurement, à l'aide de caractères étrangers, et non intérieurement par leurs propres efforts. Tu n'as donc pas trouvé un moyen de se souvenir, mais de remémorer. » (*Phèdre.*) — Sur les moyens de cultiver la mémoire, voy. Quintilien, XI, 2. Bacon, *De Augm.* V, ch. 5. D. Stewart, *Elém. de la Phil. de l'espr. hum.*, t. II.

elles s'attirent, s'évoquent et s'associent de diverses manières. L'imagination alors devient l'*association des idées*, fait curieux en lui-même, très-important par ses conséquences, et qui mérite de fixer notre attention.

Jusqu'ici, néanmoins, l'imagination ne nous offre rien qui l'élève au-dessus des facultés sensibles; elle est commune à l'homme et aux animaux. Or, chez l'homme, elle affecte une forme supérieure par où elle prend place à côté des plus nobles et des plus hautes facultés de son intelligence. L'homme a le pouvoir de s'emparer des matériaux du monde réel, de se créer un monde idéal qui réponde mieux que le premier au type de beauté, de justice et de vérité que conçoit sa raison. Il peut rendre ses plus sublimes comme ses plus vulgaires pensées par des images empruntées à la nature, et disposées librement selon les lois du goût, traduire ainsi ses plus abstraites conceptions en vivants symboles, et les revêtir des plus brillantes couleurs. Cette faculté, qui est spécialement celle de l'artiste et du poëte, elle n'a été refusée, à un certain degré, à aucun homme. Elle est une des formes de l'intelligence humaine, et la plus brillante. Elle doit figurer sur la liste des facultés de l'esprit dans la science qui les étudie.

Nous avons donc à traiter 1° de l'imagination *passive* ou *reproductive*; 2° de l'*association des idées*; 3° de l'imagination *créatrice*.

§ I. — Imagination passive ou reproductive.

Cette première forme de l'imagination est celle qu'ont décrite de préférence les philosophes. « L'imagination, dit Aristote (*De Anim.*, III), est le pouvoir que nous avons de nous représenter l'image des objets. » C'est ainsi que l'envisagent tous les auteurs, qui, après lui, adoptent cette définition. Les modernes, Descartes, Malebranche, Spinosa, etc., comme Locke et Condillac, en ont fait, à tort, une dépendance de la sensibilité. Aristote n'a pas commis cette erreur. « Quand l'objet sensible, dit-il, agit sur nous, la mo-

« dification qu'il produit persiste après la sensation et se « reproduit ; mais ce qui persiste n'est ni la sensation ni « l'objet, mais la forme de l'objet. (*Ibid.*) » En effet, pour se représenter l'image des choses sensibles, il faut un acte de l'esprit qui ne peut venir de la faculté de sentir. Bien qu'elle soit inférieure à l'entendement, cette faculté, purement reproductive, n'est donc point un mode de la sensibilité, elle appartient à l'intelligence. Ce qui la distingue de la perception et de la mémoire, c'est qu'à l'état normal, la croyance ne s'attache pas à son objet. Autrement elle sort de son rôle et produit l'illusion.

Les mêmes erreurs sont à signaler dans la théorie de l'imagination que dans celle de la mémoire. Les explications tirées des *idées images*, des *esprits animaux*, etc., leur sont communes et se réfutent de même. (Descartes, Malebranche, Fénelon, Bossuet.) Sauf ces hypothèses qui doivent être rejetées, les observations de ces auteurs sur l'imagination, ses effets, ses rapports avec l'entendement, sont vraies et doivent être consultées (1).

Nous nous bornons à rappeler les avantages et les inconvénients de l'imagination en général.

L'imagination est pour l'homme un don précieux et la plus brillante de ses facultés. Passive et simplement reproductrice, elle nous retrace l'image des objets et des personnes qui sont loin de nous ou qui ne sont plus. Elle fait revivre le tableau entier de la nature et repasser devant nos yeux les scènes que nous avons vues. « Par elle je connais tous « les corps de l'univers qui ont frappé mes sens depuis un « grand nombre d'années. J'en ai des images distinctes qui « me les représentent, en sorte que je crois les voir lors « même qu'ils ne sont plus. De ce trésor inconnu sortent « tous les parfums, toutes les harmonies, tous les goûts, « tous les degrés de lumière, toutes les couleurs, toutes « leurs nuances, enfin toutes les figures qui ont passé par « mes sens et qu'ils ont confiées à mon cerveau. » (Fénelon,

(1) Voy. en particulier Malebranche, *Rech. de la Vér.*, liv. II, et Bossuet, *C. de D.*, ch. I. § 5. et ch. III.

Exist. de Dieu, 1re partie.) Active et productrice, elle allége les misères de la vie réelle en créant un monde idéal qu'elle peuple à son gré des plus riantes fictions; elle est pour l'homme une source inépuisable de jouissances et la principale cause des plaisirs de l'esprit.

Mais à côté de ces avantages sont de nombreux inconvénients. Si elle renouvelle la joie que j'ai ressentie il y a trente ans, elle peut éterniser les douleurs. C'est surtout quand elle usurpe le rôle des autres facultés, qu'elle devient dangereuse. Elle demande à être maîtrisée et réglée par la raison. Autrement ses images trop vives, prenant la place des perceptions, peuplent notre esprit de visions et de fantômes.

Par la puissance qu'elle a de changer les rapports des choses, d'agrandir et d'exagérer leurs proportions, elle peut nous rendre à la fois malheureux et insensés. Nous sommes dupes des rêves les plus absurdes ; elle fausse notre jugement, nous ôte la vue saine des choses et nous empêche de les apprécier à leur juste valeur; elle est la source la plus féconde des aberrations de l'esprit humain : ce qui lui a valu le nom de *la folle du logis*. Les moyens de nous garantir de ces écarts sont l'empire que prend de bonne heure sur elle notre raison, l'habitude de soumettre à un contrôle sévère les hommes, les événements et les choses, remèdes qui seront indiqués plus tard, lorsque nous étudierons les causes de nos erreurs et les moyens de nous en préserver.

§ II. — Association des idées.

Apprenons maintenant quels ressorts invisibles
Réveillent des objets les images sensibles.
(DELILLE, *L'Imag.*, ch. I.)

Qui n'a remarqué cette propriété qu'ont nos idées de s'attirer les unes les autres, de former dans notre esprit des liaisons naturelles ou accidentelles, bizarres même; comment elles tendent à s'unir et à se provoquer d'après certains rapports, les uns faciles à reconnaître, les autres

plus cachés et qui souvent nous échappent? Le poëte Delille a très-bien décrit ce phénomène de l'imagination :

> Telle est de notre esprit la marche involontaire :
> Nulle pensée en nous ne languit solitaire,
> L'une rappelle l'autre, et, grâce aux nœuds secrets
> Par qui sont alliés les différents objets,
> En images sans fin une image est féconde.
> (*L'Imagination*, ch. I.)

Or, ce fait qui, on l'a vu, joue un très-grand rôle dans la mémoire, n'influe pas moins sur les autres facultés. Il constitue une forme encore inférieure de l'imagination *passive.* Il détermine en partie la nature de nos jugements en matière spéculative et pratique, et c'est une des sources les plus fécondes des aberrations de l'esprit humain. Il entre aussi pour beaucoup dans nos affections et nos sympathies, et n'intéresse pas moins le moraliste que le psychologue ou le logicien. Nous examinerons sa *nature*, ses principales *formes*, son *influence*, et le pouvoir qu'exerce sur lui la *volonté*, regrettant d'effleurer chacun de ces points.

1° Sa nature. — L'attraction qui s'exerce entre nos pensées a quelque rapport avec celle qui régit les corps : mais elle conserve son caractère propre comme loi de l'esprit. Entre les phénomènes de l'esprit et ceux de la matière il y a analogie, non ressemblance ou identité. Les idées sont des actes, l'âme une force vivante. Quand l'esprit passe d'un acte et d'un mode à un autre, il y a en lui *tendance*, *disposition*, non *attraction*. La loi physique aide à se représenter la loi morale, elle ne l'explique pas. Autrement, pourquoi ne pas aller jusqu'au bout et ne pas voir dans les liaisons souvent si tenaces qui s'établissent entre nos idées, la cohésion et l'affinité chimiques ? Pourquoi ne pas prendre à la lettre ces métaphores : le *fil*, la *pente*, le *cours* de nos idées ou évoquer la fantasmagorie des *idées images* et ressusciter, les *esprits animaux*, qui ont si longtemps été en possession d'expliquer les faits de la mémoire et de l'imagination ? D'ailleurs, le mot *association d'idées* n'exprime qu'une partie du phénomène ; ce ne sont pas seulement les idées qui appellent et provoquent les idées ; les sensations, les émotions,

les déterminations de notre activité, la présence des objets, l'action et l'état des organes font changer le cours de nos pensées et la direction de nos facultés.

Ainsi l'association des idées n'est que l'activité spontanée de l'esprit, la tendance, soit naturelle, soit fortifiée par l'habitude, en vertu de laquelle l'âme passe d'un objet, d'un état, d'une impression à une autre. Le lien, quel qu'il soit, qui unit nos pensées, nos impressions et nos déterminations, est un lien spirituel, qui ne s'explique que par les lois de l'organisation intellectuelle; il faut y ajouter l'action plus inexplicable encore du physique sur le moral. C'est un des faits les plus compliqués que la science ait à étudier; il tient à ce qu'il y a de plus mystérieux dans la constitution originelle de notre être. On a eu tort de l'attribuer exclusivement à l'*habitude*. (Reid.) Toutes les facultés concourent à le produire, mais l'imagination y a la part principale. L'habitude, ici comme toujours, ne fait que fortifier la tendance et cimenter le lien; elle ne le crée pas.

2 Ses formes principales. — De quelque manière qu'on l'explique, le fait est réel et il affecte une très-grande variété dans ses formes. Que deux objets s'offrent à nous dans le même temps et dans le même lieu, ils resteront associés dans notre esprit, quand même ils n'auraient d'autre rapport que cette simple coïncidence : l'un nous rappellera l'autre. La *ressemblance*, l'*analogie*, l'*opposition*, le *contraste* entre les choses et entre les mots, les rapports de l'*effet* à la *cause*, du *moyen* à la *fin*, sont autant de principes en vertu desquels les idées s'unissent dans notre esprit, se présentent à notre imagination. Nous avons déjà distingué plus haut (Mémoire), deux sortes de rapports et d'associations d'idées (p. 97). Que l'effet rappelle la cause ou la cause l'effet, que l'esprit suive une série de conséquences ou remonte des conséquences au principe, le lien est logique autant que la pente est naturelle. De même, la fin doit faire songer au moyen, comme le moyen à la fin; le contraire appelle son contraire, le semblable son semblable. Tous ces rapports sont *rationnels* ; plusieurs même servent

de base au raisonnement. Si, au contraire, deux faits se sont passés dans le même temps, et dans le même lieu, je ne vois là aucune connexion nécessaire, et cependant ils se présenteront naturellement à mon esprit. Ce sont là des rapports *accidentels.*

Il est d'autres principes d'association beaucoup moins rationnels encore : ce sont de simples coïncidences, des oppositions, des analogies dans les termes ou dans les signes. Souvent les idées jaillissent dans notre esprit des rapprochements les plus singuliers, des contrastes les plus bizarres, soit que nous les ayons cherchés, soit qu'ils se présentent à nous d'eux-mêmes. Quelquefois la trame de nos pensées est si délicate, si subtile, qu'elle nous échappe entièrement. L'esprit, dans sa course vagabonde, semble n'avoir d'autre règle que le caprice et la fantaisie. Mais le hasard est un mot ; c'est qu'alors les ressorts qui font mouvoir notre intelligence se dérobent aux regards de la conscience. Plusieurs de ces suites de pensées sont spontanées, d'autres sont réglées par la volonté ; quelques-unes sont mixtes ; il en est auxquelles la réflexion avait présidé à l'origine, et qui redeviennent spontanées par l'habitude. Parmi ces associations d'idées, les plus raisonnables ne sont pas toujours les plus vivaces et les plus durables, ni celles dont le pouvoir est le plus grand sur notre imagination et notre jugement. — Il importe d'examiner cette influence sur nos facultés.

3° Son influence sur nos facultés. — On a vu la part que prend l'association des idées dans l'exercice de la mémoire. Elle n'est pas moins nécessaire à l'*imagination.* C'est elle qui amène successivement sous les yeux du poëte ou de l'artiste les idées et les images entre lesquelles l'esprit fait un choix et qui sont les matériaux de ses compositions. L'imagination, en effet, à proprement parler, ne crée pas : elle se borne à combiner les idées dans des rapports nouveaux ; elle compose ses tableaux des formes et des couleurs qu'elle emprunte au monde réel, et ses matériaux lui sont fournis par la mémoire. D'un autre côté, la manière dont elle les dispose et les arrange dépend, en grande par-

tie, du mode selon lequel les idées se présentent d'elles-mêmes à l'intelligence et des rapports selon lesquels elles s'y associent. Que l'on donne un thème poétique à développer à des esprits différents, en enfermant leur imagination dans les conditions les plus étroites, on verra qu'elle diversité dans la manière de le concevoir et de le traiter. On reconnaîtra, dans l'œuvre de chacun, ses pensées habituelles, les rapports qui président à leur combinaison, en un mot, ce qu'on appelle son tour d'esprit et d'imagination.

Mais c'est surtout sur le *jugement*, que l'association des idées exerce son empire. Elle nous fait 1° confondre des choses en soi distinctes mais associées dans notre esprit, l'espace avec le temps, la forme avec la couleur, la sensation avec la perception, 2° prendre des liaisons accidentelles pour des liaisons naturelles comme la succession des faits pour leur causalité ; 3° Elle montre unies à des qualités bonnes des qualités mauvaises que l'esprit ne peut séparer, et *vice versa* (D. Stewart.) Un instinct originel nous porte à regarder comme liées entre elles par des rapports naturels les choses qui s'accompagnent ou se succèdent à nos yeux. Ce penchant, qui nous gouverne dans notre enfance, conserve plus tard son pouvoir, même lorsque la raison est en état de démêler parmi ces rapports ceux qui sont réels et ceux qui ne sont dûs qu'à des circonstances fortuites. Le lien est formé, tous nos efforts ne peuvent souvent parvenir à le rompre. Les têtes les plus fortes, comme les imaginations les plus faibles en sont troublées. Tel philosophe qui ne croit pas même à l'existence de l'âme ne peut demeurer dans l'obscurité sans être effrayé par les spectres et les esprits. Plusieurs personnes savantes et de très-bon sens ne sauraient se résoudre à être treize à table sans être extrêmement déconcertées (1). Un gentilhomme, qui avait été blessé peut-être dans son enfance par une épingle mal attachée, ne pouvait plus en voir dans cet état sans être prêt à tomber

(1) Voyez Locke, *Ess. sur l'Ent. hum.* liv. II, ch. 33. — Leibnitz, *Nouv. Essais,* liv. II, ch. 33. *Log. de Port-Royal,* 3e part., ch. 19. Reid, t. IV, p. 191.

en défaillance. Nous jugements en matière de goût, comme ceux qui se rapportent à la pratique et à la spéculation, sont en partie déterminés par ce principe. Descartes ayant eu dans sa jeunesse, une inclination pour une personne louche, ne put s'empêcher d'avoir toute sa vie quelque penchant pour celles qui avaient ce défaut. (Leibnitz) — On pourrait multiplier indéfiniment les exemples. Un très-grand nombre de nos erreurs, de nos préjugés, de nos préventions contre les personnes et contre les choses, de nos préférences, de nos sympathies et de nos antipathies tiennent à la même cause. La plupart des croyances superstitieuses surtout dans les classes ignorantes de la société, et chez les peuples d'une civilisation peu avancée, les coutumes plus ou moins bizarres, les modes et les convenances qui paraissent arbitraires, s'expliquent en partie de la même façon, et cesseraient de nous étonner si nous en connaissions l'origine. De là aussi la puissance de la *mode* (1). (Voy. *Sophismes.*)

4° Influence de la volonté et de l'habitude sur l'association des idées. — On voit, dès lors, combien il importe que la raison intervienne de bonne heure pour régler la suite de nos pensées et l'exercice de notre imagination. Une sage éducation, qui prend l'homme au berceau, doit épier les premières manifestations de son intelligence, veiller sur l'enfant, afin qu'aucune de ces fausses associations ne pénètre dans son esprit. Elle doit les dissiper à mesure qu'elles se forment, fortifier, au contraire, celles qui sont bonnes et légitimes ; car les liaisons qui s'établissent alors entre nos idées durent toute la vie, les premières impressions sont ineffaçables. La manière dont nous devons, plus tard, envisager les choses et les juger en dépend ; elles décident d'avance de nos opinions, de notre caractère, de notre conduite. — Lorsque nous sommes nous-mêmes en état de prendre en main la direction de nos facultés, le premier usage de notre raison doit être d'écarter de notre esprit

(1) Tous ces points ont été très-bien traités et en détail, par Dugald Stewart, *Elém. de la Philos. de l'espr. hum.*, t. II, ch. 5.

tous ces rapports faux et chimériques; *sapientia prima stultitia caruisse* (1). Nous devons chercher à assurer à notre volonté l'empire qu'elle doit avoir avec la raison sur l'imagination. Mais cet empire ne s'acquiert pas facilement ni en un jour; il est au prix de longs et de pénibles efforts; il est le couronnement de notre éducation morale et la résume. Nos facultés sont naturellement rebelles et se plient difficilement aux ordres de la volonté. L'effort nous coûte, la fatigue nous répugne, des habitudes contractées nous entraînent. Après avoir quelque temps essayé de les diriger, nous lâchons le rènes, et elles reprennent leur allure irrégulière et vagabonde. Or, de toutes, celle qui a le plus besoin d'être soumise, la plus indocile au joug, est l'imagination. Il est des hommes qui n'ont jamais essayé de la gouverner, ou qui, après l'avoir tenté faiblement, y renoncent. Ils laissent tomber le sceptre des mains de la faculté qui doit commander dans celles de la faculté qui doit obéir. Aussi leur vie n'est qu'un rêve; ils assistent en spectateurs à la succession désordonnée de leurs pensées; esprits distraits, qu'une déplorable mobilité empêche de se fixer sur aucun objet, incapables de toute étude suivie et sérieuse. Ces dispositions sont souvent originelles, mais la volonté et l'habitude peuvent beaucoup pour les modifier. Un grand nombre d'hommes parviennent à disposer à leur gré d'un ordre particulier d'idées, et à manier facilement une de leurs facultés; mais, forts sur un point, ils montrent une grande faiblesse sur les autres.

Tel est le résultat ordinaire d'une éducation exclusive et des habitudes professionnelles. A un petit nombre il est donné d'exercer un égal pouvoir sur toutes leurs facultés, et surtout de régler leur imagination. Chez ceux-là l'homme est complet, l'éducation de l'intelligence est achevée, quoique par bien des endroits se trahisse encore la faiblesse humaine. La nécessité du repos, le sommeil, la rêverie, de nombreuses distractions les ramènent à la condition, com-

(1) Virtus est vitium fugere, et sapientia prima
Stultitia caruisse. (Horace, *Ep.* I, 1, 41.)

mune. Il n'y a pas d'intelligence si maîtresse d'elle-même à qui l'on ne puisse appliquer le mot de Pascal : « Chassez ce moucheron qui tient sa raison en échec. » Néanmoins, on doit reconnaître ici toute la puissance de la volonté. L'habitude vient à son aide, et l'on connaît aussi ses effets. On sait que quand la volonté cesse de diriger elle-même le cours de nos pensées, elles suivent leur pente habituelle, repassent par les routes tracées et par les sentiers battus. C'est ici surtout que nous recueillons le fruit du travail que nous avons entrepris pour régler notre intelligence, comme nous portons la peine d'un lâche abandon envers cette noble faculté. Il est des hommes dont l'esprit, dans ces moments où la volonté n'intervient plus pour le diriger, ne peut se repaître que de pensées basses et vulgaires ou même n'enfante que des monstres ; il en est d'autres qui, même dans leurs songes, ne sont visités que par des pensées bonnes et généreuses, par des images riantes, calmes et pures.

Heureux, celui dont l'imagination ne connaît que de pareils hôtes ! (1)

§ III. — Imagination créatrice.

> Aux plus simples couleurs mon art plein de magie
> Sait donner du relief, de l'âme et de la vie.
> (La Fontaine.)

I. Idée de cette faculté. — La plupart des philosophes qui ont traité de l'imagination ne voient en elle que la faculté de se représenter les objets qui ont frappé nos sens, de conserver et de reproduire leurs images. Ou l'imagination est la faculté d'associer les idées en changeant leurs rapports, d'agrandir ou de diminuer, de former des combinaisons nouvelles, tantôt naturelles, tantôt purement artificielles, arbitraires et bizarres ; c'est la *fantaisie*. A elle revient la dénomination peu flatteuse de folle du logis. Elle est, en effet, la cause d'une foule d'erreurs. A ce titre elle a été peu ménagée. On sait comment la traite Pascal :

(1) Voy. Reid, *Œuv.*, t. IV, p. 157 et suiv.

« Cette partie décevante dans l'homme, cette maîtresse « d'erreur et de fausseté, cette superbe puissance enne- « mie de la raison. » (*Pensées.*) D'autres lui assignent un rôle plus honnête. Elle combine les idées et devient un mode de la comparaison (Laromiguière). Quelques-uns la font consister surtout dans le pouvoir qu'a l'esprit de réunir la variété des objets sous une forme générale (σχῆμα) et une dénomination commune, comme arbre, animal, homme : en un mot, de *schématiser* ses perceptions (Kant). Nous n'avons à enregistrer ici qu'un mot nouveau, peu harmonieux, non une nouvelle opération de l'esprit. A l'abstraction et à la généralisation il appartient d'exécuter ce travail de l'entendement s'exerçant dans la sphère des idées sensibles.

Si l'imagination n'est rien de plus, il est assez inutile d'en charger le catalogue des facultés de l'intelligence ; elle y ferait un double emploi ; car ce que les scolastiques disaient des êtres, qu'il ne faut pas les multiplier sans nécessité, s'applique aussi aux facultés de l'esprit. L'imagination alors serait une faculté mixte, un assemblage de plusieurs facultés agissant de concert, où l'on retrouve la part de la mémoire, celle de la comparaison, de l'abstraction, du jugement, etc. C'est ce qu'ont pensé plusieurs de ceux qui ont essayé d'analyser cette faculté, ordinairement négligée des philosophes, à laquelle nous attribuons les diverses créations de l'esprit humain, en particulier dans l'art et la poésie. Ils lui ont refusé une existence propre et distincte des autres facultés (D. Stewart, M. Cousin). Comme il s'agit d'une des grandes puissances de l'âme humaine, le point mérite d'être examiné. Donnons d'abord une idée de son étendue.

L'homme est doué d'un pouvoir merveilleux, qu'il ne partage pas plus avec l'animal que la raison, par lequel il lui est donné de concevoir l'*idéal,* d'inventer un monde nouveau, différent du monde réel, quoiqu'il y puise ses matériaux. Cette faculté, que tous les hommes possèdent dans une mesure quelconque, constitue, chez l'artiste et le

poëte, lorsqu'elle est portée à un haut degré, le talent ou le génie.

Elle ne s'exerce pas seulement dans le domaine de l'art et de la poésie. Dans les arts idustriels, elle est la faculté d'invention. Le savant lui-même ou le philosophe n'en doit pas être totalement dépourvu, quoiqu'il doive s'en méfier et la régler. C'est elle qui retrace les événements du passé et fait revivre les personnages qui ne sont plus ; elle tient le burin de l'histoire. Le jurisconsulte et le publiciste doivent lui demander des inspirations, s'ils veulent rapprocher les lois humaines de leur modèle éternel de justice, et se former de la société une image plus parfaite. Elle est en tout la faculté de l'idéal. Dangereuse, quand elle n'enfante que des chimères et des utopies, où l'absurde le dispute à l'impossible, elle est utile, nécessaire même, lorsqu'elle conçoit et indique les améliorations réelles, conformes à la véritable nature de l'homme et au vrai but de la société (1).

II. Sa nature. — Or, quelle est cette faculté ? Quelle est sa vraie nature ? Presque tous les philosophes ont négligé cette étude ou l'ont renvoyée aux poëtes. Pour tracer son portrait, elle-même a tenu le pinceau et fourni les couleurs, quoique toujours la philosophie ait suggéré l'idée principale (2).

Sans décrire ses formes et ses applications, essayons de reconnaître l'essence propre de cette faculté, une des grandes puissances de l'âme humaine, qui crée tout un monde dans le monde (Cic.) : le monde de l'art et transforme la nature elle-même pour en faire la demeure embellie de l'homme.

(1) C'est peu de varier, de colorer le monde,
La vie enchanteresse en chimères féconde
Lui donne d'autres dieux, d'autres mœurs, d'autres lois.
(Delille, *L'Imag.* ch. I.)

Ainsi, toujours veillant et toujours agissante,
L'imagination peint, exagère, enfante. (*Ibid.*)

(2) On voit de quel système s'est inspiré Delille, quand au début de son poëme on lit ce vers :

Tout entre dans l'esprit par la porte des sens.

Pauvre philosophie pour un chantre de l'imagination !...

L'imagination, tout le monde en convient, est la faculté de l'*idéal*. Or, qu'est-ce que l'idéal ? Une idée, sans doute, mais non abstraite et métaphysique. C'est une idée revêtue d'une forme ; sans quoi, la raison seule pourrait la concevoir. C'est donc une idée rendue sensible dans une image elle-même idéale, ou dépouillée de ses accidents, plus pure que la forme réelle. En un mot, l'idéal, c'est l'idée resplendissant dans la forme qui l'exprime et la manifeste : c'est « la splendeur du vrai ou du bien, » selon l'expression attribuée à l'auteur du *Phèdre* et du *Banquet*.

Or, pour concevoir et réaliser l'idéal, une faculté est nécessaire, qui ne rentre dans aucune des autres facultés de l'esprit et qui ne soit pas une simple combinaison de ces facultés.

L'idéal, il est vrai, est composé de deux termes, l'*idée* et la *forme*, l'invisible et le visible ; de sorte que les sens et l'entendement concourent pour en donner la notion ou la réaliser. Mais ce qui est son essence propre, c'est la réunion, la fusion harmonieuse des deux termes. Le simple rapprochement ou la combinaison ne suffisent pas. Le beau réside dans cette *unité*, vivant symbole, image resplendissante de cette vérité invisible que conçoit la raison et qui reste inacessible aux regards des sens.

S'il en est ainsi, la faculté du beau sera semblable à son objet : mixte et néanmoins une, à la fois composée et simple. L'acte qui saisit à la fois les deux termes et les réunit est un acte simple ; autrement, il ne produira qu'une combinaison artificielle à laquelle manquera la condition suprême : la *vie*. Ainsi doivent penser l'artiste ou le poëte. L'idée et la forme naissent ensemble et jaillissent simultanément dans leur esprit : là est le secret de la création artistique et poétique.

Ainsi conçue, l'imagination est une faculté qui suppose le concours d'une foule d'autres facultés ; mais elle n'en est pas moins une faculté simple, *sui generis*. Si elle n'était qu'un mélange de sensibilité et de raison, elle n'offrirait qu'une perception sensible jointe à une conception ab-

straite ; tandis que déjà la simple perception du beau est une intuition où les deux éléments de l'existence, l'invisible et le visible, sont saisis dans leur unité et leur intime harmonie. L'imagination n'est donc pas, comme on le prétend, une faculté *mixte*, mais *médiatrice*. Elle habite sur les confins de deux mondes, interprète des idées qu'elle traduit dans des formes visibles, messagère des choses divines dont elle offre la révélation à la fois aux sens et à l'esprit.

Si nous la considérons dans son mode actif, celui qui la constitue essentiellement, vainement essaierez-vous de combiner ensemble des images, à moins qu'une pensée supérieure ne les anime, qu'une idée ne les pénètre, cette œuvre sera insignifiante et ne nous dira rien. Au contraire, l'image nous plaît, lorsqu'elle renferme un sens, et qu'elle révèle une idée profonde. Cette fusion harmonieuse de la forme et de l'idée nous charme et nous ravit.

Mais, pour incorporer ainsi une pensée à une forme sensible, il faut autre chose que faire agir les *sens* et l'*entendement* réunis ou séparés, ou même appeler le secours de la mémoire, de l'abstraction, de la comparaison et du goût. Un acte supérieur est nécessaire qui unisse instantanément, par un lien spirituel et vivant, l'idée à la forme et la forme à l'idée, comme l'âme s'unit au corps. Une combinaison artificielle, produit du concours simultané de plusieurs facultés, ne donnerait qu'une œuvre artificielle, froide et morte. Ce qu'il faut, c'est un acte vraiment créateur qui réalise ce prodige analogue à celui de la création divine dans les œuvres de la nature ; car la vie est ici essentielle. Le poëte le dit : Le statuaire fera vivre le marbre (*vivos de marmore vultus*) ; il fera respirer l'airain (*spirantia æra*) ; le peintre doit animer la toile, le poëte créer des êtres et des personnages vivants.

Il est donc évident que cette faculté ne rentre dans aucune des facultés précédentes, et ne s'explique pas davantage par leur *combinaison*. Si elle reste inférieure à la *raison*, elle surpasse les *sens*. Ceux-ci lui fournissent des matériaux ; la *mémoire* les conserve ; l'*abstraction* les sé-

pare ; la *comparaison* les rapproche ; le *goût* préside à leur choix. La *raison*, de son côté, fournit ses hautes conceptions. Le *sentiment* échauffe la composition. Mais l'acte de production et de création, le souffle vivant qui doit animer ces éléments et en faire sortir une œuvre pleine de vie, émanent d'une faculté supérieure, qu'il n'est permis au philosophe de confondre avec aucune autre et qu'il aurait tort d'omettre dans ses analyses *.

III. Son mode d'action. — Le mode particulier d'exercice de cette faculté est, comme chacun sait, l'*inspiration*. Elle agit d'une manière essentiellement *spontanée*, analogue à l'action des forces de la nature. Son mouvement a quelque chose de fatal, d'indépendant de la volonté humaine. Il ne faudrait pas toutefois pousser trop loin cette assimilation. Car c'est toujours l'esprit qui agit ainsi, et il ne peut le faire d'une manière complétement aveugle et fatale. Il reste encore libre, même lorsqu'il paraît être sous l'influence d'une puissance qui l'emporte et le domine. Il est vrai que l'artiste ou le poëte n'a pas une parfaite conscience de lui-même et des procédés qu'il emploie, comme le savant ou le philosophe qui cherche la vérité méthodiquement et avec réflexion. Mais dans le *délire poétique* ou le feu de la composition, il doit se posséder encore. La réflexion s'ajoute à l'acte spontané, le régularise, le complète. Mais la conception et la reproduction entière sont déjà dans le premier jet. Toutes les œuvres dont l'inspiration est absente sont froides et sans vie. (Voy. Platon, *Ion*.)

Cette faculté toute spéciale clôt la liste des facultés de

* *Remarque*. Quand on refuse à l'imagination le titre de faculté simple pour en faire un assemblage de plusieurs facultés, ou on la comprend mal, ou on n'a pas une notion exacte d'une faculté simple. Une faculté simple est non pas celle qui agit sans le concert des autres, mais dont l'acte spécifique ne peut être produit que par elle seule, quoiqu'il ne soit possible que par le concours simultané de plusieurs facultés. Nous croyons avoir prouvé qu'il en est ainsi de l'imagination. Cette opinion, d'ailleurs, ne nous est pas personnelle ; elle est le résultat de tous les travaux de la science allemande sur l'*Esthétique* et la Philosophie de l'art. Voy. Schelling, *Disc. sur les arts du dessin* (*Écrits philosophiques*, Ladrange. 1845.). — Hégel, *Cours d'Esthétique*, t. I de notre traduction. Jean Paul, *Esthétique*.

l'intelligence humaine qui s'exercent dans le domaine des idées sensibles, et elle ouvre déjà l'entrée d'un monde supérieur. Elle rapproche et unit les deux grandes facultés de l'esprit : les *sens* et la *raison*, comme elle réunit leur double objet, le *fini* et l'*infini*, le *contingent* et le *nécessaire*, la *forme* et l'*essence*, le *réel* et l'*idéal*. Elle traduit en images sensibles, en vivants symboles, les idées et les vérités de la raison. Elle nous donne des révélations d'un monde supérieur. De même elle réunit les deux procédés de l'activité humaine : l'activité *fatale* ou spontanée, et l'activité volontaire et *libre*; l'inspiration et la réflexion. En tout, elle est la faculté de l'harmonie et de l'unité. Il n'y a au-dessus d'elle que la raison elle-même, qui conçoit sans voiles et sans images les idées et les vérités éternelles.

ART. V. — DE LA RAISON OU DE L'ENTENDEMENT.

L'entendement a pour objet les vérités éternelles.
(Bossuet, *C. de D.*, IV.)

Les facultés précédentes, sauf la dernière, s'exerçant dans le domaine de l'observation et de l'expérience, n'atteignent que les choses finies et contingentes du monde réel. Les sens perçoivent les corps et leurs propriétés. La conscience nous fait assister aux actes de sa vie intime et nous révèle notre être spirituel. Ces objets sont limités dans leur existence, bornés dans l'espace et la durée, sujets à l'altération et au changement. La mémoire en conserve le souvenir. L'imagination nous en retrace plus ou moins vivement l'image. Dans son mode le plus élevé, elle revêt la vérité de couleurs idéales, mais empruntées au monde sensible ; elle est incapable de la concevoir en soi d'une manière abstraite et pure. Or, l'homme possède une faculté supérieure par laquelle son esprit dépasse la sphère des réalités finies et visibles. Sa raison conçoit l'infini, le nécessaire, l'immuable, l'absolu. Elle trouve en elle-même les idées et les vérités qui offrent ce caractère. Nous avons à l'étudier, 1° dans son *objet* propre ; 2° dans ses *actes* ; 3° dans son *essence* et ses *formes* principales.

§ I. — De l'objet de la Raison, ou des Idées et des Vérités nécessaires.

L'objet propre de la raison, ce sont les *Idées*. Les notions premières de l'entendement sont ainsi appelées, non qu'elles apparaissent les premières à notre esprit, mais parce qu'elles forment la base réelle de toutes nos connaissances. Sans elles, en effet, la connaissance humaine n'existe pas ou est incomplète. Elles donnent à la pensée son vrai caractère en rendant intelligibles ses objets. C'est ce caractère d'intelligibilité qui les a fait nommer par Platon *idées*, en opposition aux perceptions des sens.

A chacune de ces idées sont liées des vérités également nécessaires, qui sont la condition et le fondement de tous nos jugements et de tous nos raisonnements. On les appelle *Vérités premières* pour le même motif. Devant étudier ailleurs leur origine et leur formation, nous nous attacherons ici à constater simplement leur présence dans l'intelligence humaine, à les distinguer des notions ou des perceptions sensibles.

1° Idée de l'Espace. — A la perception des corps est attachée la conception d'un espace infini, qui contient tous les êtres étendus et renferme l'univers entier des choses visibles. Il ne s'agit pas d'examiner ici quelle est en soi la nature de l'espace, mais simplement d'en distinguer la notion telle qu'elle existe dans notre esprit. Or, 1° l'idée d'espace est celle d'une grandeur infinie ou sans limites. L'espace, c'est l'immensité. Nous avons beau, dit Pascal, « enfler nos » conceptions, nous n'enfantons que des atomes au prix de » la réalité des choses. » Quand il ajoute, d'après une antique comparaison, « c'est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part, » lui-même fait une métaphore, qui loin de faire comprendre l'idée, la détruit. Une sphère a des limites ; un centre qui est partout n'est plus un centre. Cela prouve que les objets de l'entendement ne peuvent se figurer ; dès que l'imagination veut les saisir, ils lui échappent. 2° L'espace est *nécessaire* ; nous

pouvons supposer les corps anéantis, l'espace résiste à tous les efforts de notre pensée pour le détruire. Il nous apparaît comme éternel et absolu. 3° L'espace est l'objet d'une *conception pure* de l'esprit, non d'une perception ; nous ne voyons pas l'espace, nous le concevons. L'intuition sensible et la conception sont deux actes de l'intelligence que la réflexion distingue facilement.

La notion d'espace diffère donc essentiellement de celle d'*étendue*. L'étendue est *finie*, *contingente* et *relative*. Toute étendue est finie, a des limites ; l'espace est infini. L'existence des êtres étendus n'est nullement nécessaire ; je puis supposer les corps anéantis. L'étendue est relative à l'espace lui-même ; l'espace est indépendant et absolu. Je vois et je touche l'étendue, je conçois l'espace.

Qu'on ne dise pas que l'espace n'est que l'étendue ajoutée à elle-même ou multipliée à l'infini ou que c'est une abstraction généralisée. Le fini ajouté à lui-même, abstrait ou multiplié, ne donne point l'infini. L'espace est sans limites, je le conçois immédiatement sans borne, illimité et absolu. Un espace indéfini n'est rien que la possibilité d'ajouter toujours une nouvelle portion de l'espace à une autre ; c'est l'indéterminé. L'espace, l'immensité est une notion déterminée puisqu'elle exclut toute limite. Reculer la borne n'est pas la supprimer. J'affirme du premier coup que la borne n'existe pas. Tel est le caractère de cette conception comme de toutes celles de l'entendement marquées du caractère de l'infini.

2° Idée du temps. — Une idée analogue à celle de l'espace est l'idee du temps. Le temps m'apparaît d'abord comme la succession continue des événements ou la durée finie ; mais le temps fini suppose une durée sans bornes qui n'a pas commencé, sans succession, où s'écoulent tous les temps et qui lui-même reste immobile. Je distingue ces deux notions. La même opposition se reproduit ici entre le temps infini et la durée finie qu'entre l'espace et l'étendue. Le temps fini a un commencement, un milieu et une fin. L'éternité n'a pas de commencement et ne finira jamais. Le temps fini cesse

d'exister avec les êtres qui se succèdent et qui en mesurent la durée ; le temps détruit, l'éternité subsiste. Le temps lui-même n'est rien que par l'éternité, qui en est indépendante. Le temps est mobile, l'éternité immobile. On sait la poétique définition du temps dans Platon (*Timée*) : « Le temps, image mobile de l'immobile éternité. »

Gilbert a dit :

Sur les mondes détruits le temps dort immobile.

Ces caractères sont indépendants de la question ontologique de la nature du temps et de l'espace.

3° Idée de l'Infini. — L'attribut de l'*infini* est commun aux idées de l'espace et du temps comme à toutes les autres idées de la raison. Cette idée existe-t-elle dans notre esprit? est-elle distincte de celle du *fini?* « Il est constant que j'ai une idée précise de l'infini. Je discerne très-nettement ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas ; je n'hésite jamais d'en exclure toutes les propriétés des nombres et des quantités finies. » (Fénelon.) (1)

Cette idée n'est point, comme l'ont soutenu quelques philosophes (Locke), obscure, confuse ou négative. Obscure pour les sens, elle est très-claire pour la raison ; confuse pour l'imagination, elle est distincte pour l'entendement ; inintelligible, si l'on veut s'en rendre compte par les sens et l'expérience, elle rend tout intelligible et rien ne se comprend que par elle. Pour l'esprit qui la conçoit, elle est si loin d'être négative qu'elle seule est vraiment affirmative. Ce n'est point en reculant indéfiniment la borne, c'est en la supprimant que je me représente l'infini. Qui dit borne, dit une négation toute simple. Au contraire, qui nie cette négation affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme infini, quoiqu'il paraisse dans ma langue un terme *négatif* et qu'il semble dire non-infini, est néanmoins très-*positif*.

(1) « Que si l'on vient me parler d'*indéfini*, comme d'un milieu entre ce qui est infini et ce qui est borné, je réponds que cet indéfini ne peut signifier rien, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement défini, dont les bornes échappent à l'imagination sans échapper à l'esprit. » (Fénelon, *Exist. de D.*, 2e part.) Sur la distinction entre *comprendre* et *entendre* l'infini, entre l'*indéfini* et l'*infini*, voy. Descartes, *Obj. et Rép.* sur la 3e *Médit.* Id. *Les principes de la Philos.*, 1re partie, § 26.

C'est le mot fini, dont le vrai sens est très-négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne; car qui dit borne dit négation de toute étendue ultérieure. La négation redoublée vaut une affirmation ; d'où il suit que la négation absolue d'une négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir et la suprême affirmation. (Fénelon, *Exist. de Dieu*, 2[e] partie.) (1)

4° Idée de la Grandeur absolue et de l'Unité. — J'ai l'idée claire et distincte des grandeurs. Sur cette idée roulent les mathématiques ou les sciences exactes. Elle offre plusieurs aspects : la grandeur *numérique* est l'objet de l'arithmétique; la grandeur *extensive* engendre la géométrie; la grandeur *intensive,* la mécanique. Or, les sciences qui étudient ces quantités ou les formes diverses de la grandeur supposent comme base de toutes ces grandeurs une grandeur absolue ou infinie, incommensurable, une unité qui est la racine des nombres, et qu'aucun nombre ne peut égaler, unité indivisible, simple et absolue. (Voir Platon, *Rép.* VI.) (2).

Tout nombre n'est qu'une composition ou une répétition d'unités. On ne peut concevoir aucun nombre sans concevoir l'unité qui est le fondement essentiel de tout nombre possible. L'idée de l'*unité* ne peut me venir de la perception des objets extérieurs ; les corps sont un assemblage de parties, et l'atome échappe aux sens. « Mon esprit étant un, et m'étant véritablement connu, on peut dire que c'est par là, et non par les corps, que j'ai l'idée de l'unité. » Mais si j'ai ainsi l'idée d'une unité simple, « j'ai au-dedans de moi une

(1) « Et je ne dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière; puisque, au contraire, je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie. » (Descartes, *Méditat.* III.)

(2) « Rien n'est grand ni petit en soi. Un oiseau même est grand par rapport à une mouche... Il est lui-même très-petit par rapport au cercle que le soleil ou la terre même décrit à l'entour l'un de l'autre; et ce cercle par rapport à l'espace contenu entre nous et les étoiles fixes; et ainsi en continuant; car nous pouvons toujours imaginer des espaces plus grands et plus grands à l'infini. » Malebranche, *Rech. de la Vérité,* liv, I, ch. VI. Cf. Pascal, *Réflex. sur la Géométrie.*

idée claire d'une unité parfaite qui est bien au-dessus de celle que je puis trouver dans mon âme. L'âme a tout au moins une composition successive de pensées. Je conçois une unité infiniment plus une, s'il est permis de parler ainsi. Je conçois un être qui ne change jamais de pensée. Sans doute, c'est cette idée de la parfaite et suprême unité qui me fait tant chercher quelque unité dans les esprits. » (Fénelon, *Exist. de Dieu*, 1re partie.)

5° Idée de l'Être et de la Substance absolus. — Une autre idée qui est au fond de toutes nos pensées, est celle de l'*être* et de la *substance*. A cette idée répond celle des *qualités* ou des *propriétés* des êtres. Il est faux que la substance ne soit que l'ensemble des qualités réunies d'un être, c'est-à-dire une pure abstraction. Sans doute, la substance ne peut exister sans des qualités ; mais elle s'en distingue. L'être, c'est la base, le fond, la partie fixe et immobile de l'être, qui persiste sous la mobilité des qualités. Or, si je considère les êtres qui m'environnent et moi-même qui fais partie de ce monde, je n'aperçois que des êtres finis et des existences contingentes. Cette considération de la substance finie me suggère la notion d'un être infini, nécessaire, être des êtres, qui renferme en lui la plénitude de l'être, subtance immuable et absolue (1).

6° Idée de la Cause première ou absolue. — Une autre idée, renfermée dans presque tous nos jugements, est celle de *cause* à laquelle se joint le principe de causalité. Par cause, j'entends un principe capable de produire des actes ou des effets. La vraie cause est la cause productrice ou *efficiente*. Le rapport de la cause à l'effet est donc celui de *production*, non de succession ou d'*antériorité* constante (Locke), ce qui est le caractère de la cause physique. Aussi l'idée de cause ne nous est pas révélée par le spectacle des phénomènes qui se passent dans le monde extérieur, nous la puisons en nous-mêmes dans la conscience que nous avons des actes émanés de notre volonté. Mais le sentiment

(1) Voy. Descartes, *Médit.* III.

de la cause qui est en nous ne nous révèle qu'une cause finie, limitée dans sa puissance et ses effets, c'est-à-dire contingente et relative. Or, à moins de nous perdre dans la succession indéfinie des causes et des effets, nous sommes obligés de concevoir une *cause première*, éternelle et absolue, d'où émanent toutes les causes secondes.

7° Idées du Vrai, du Bien et du Beau. — Trois idées principales semblent résumer la science et l'activité humaines : ce sont les idées du *vrai*, du *bien* et du *beau*. La première est le principe de nos connaissances dans l'ordre spéculatif. La seconde est la règle de notre conduite et la loi de la volonté. La troisième fournit aux arts leur modèle idéal.

1° *Idée du Vrai.*— Au sens logique, le vrai, c'est la conformité de la connaissance avec son objet. « Être intelligent, j'entends les choses comme elles sont ; ma pensée leur devient conforme. » (Bossuet, *C. de D.*, IV.) Mais pour moi, cette conformité est loin d'exister toujours, rarement elle est parfaite. Ma pensée est bornée et successive ; je n'aperçois pas toute la vérité. Ce que j'en vois n'est qu'une parcelle de la vérité totale. Ma pensée souvent est obscure, mêlée de doute et d'erreur. Or, je conçois une intelligence qui voit la vérité dans son ensemble et sans obscurité, qui embrasse d'un regard unique l'universalité des choses. Lui seul possède la vérité, la vérité infinie.

Au sens métaphysique, le *vrai*, c'est l'*être*. Dans l'être, il y a des degrés et des différences. L'être véritable, ce n'est pas la partie extérieure et mobile des choses, qui passe et se renouvelle sans cesse ; c'est la substance qui persiste sous les qualités, les modes et les accidents. Le phénomène, aussi perd son existence et sa vérité, détaché du principe qu'il manifeste, de la loi qui lui donne sa fixité ou sa permanence. Si l'on compare l'effet à la cause, c'est la cause qui est l'être, parce qu'elle ne s'épuise pas dans ses effets. En un mot, tout ce qui est l'existence fixe, immobile, non l'existence passagère et mobile, voilà l'être, le *vrai*, τὸ ὄντως ὄν. (Platon.) Il en est de même des rapports des êtres et

des vérités entre elles. Parmi ces rapports, il y en a d'accidentels, d'autres sont fixes et permanents. Il en est de contingents, d'autres sont nécessaires, immuables et absolus. Toujours le mot vérité s'applique au terme supérieur. C'est là la vraie vérité. Et l'on comprend cette phrase d'Aristote déjà citée (*Introd.*) : « Une chose est vraie par excellence quand les autres choses lui empruntent leur vérité. » — « De sorte que tel est l'ordre de la vérité dans l'ordre de l'être. » (*Métaph.*, II, I.)

Mais quand elle considère tous ces êtres et toutes ces vérités, la raison ne peut s'y arrêter. Elle les fait rentrer au sein d'un être et d'une vérité unique, qui est l'être véritable, l'être des êtres, la vraie vérité, cause, raison et fin des existences. Lui seul, alors, est l'*Être*, « Celui qui est. »

Il est un point où la vérité logique et la vérité métaphysique se confondent. — Si pour moi la verité consiste dans la conformité de ma connaissance avec son objet, je conçois une intelligence pour laquelle la vérité est dans un rapport inverse : « un esprit qui ne rend pas sa pensée conforme aux choses, mais, au contraire, qui rend les choses conformes à sa pensée éternelle. » (Bossuet, *C. de D.*, ch. I.) Comme il est l'idée et la raison primitive de tout ce qui est, les choses qui sont hors de lui n'ont leur vérité que par rapport à cette idée éternelle et primitive. (*Ibid.*) Enfin, toutes les vérités particulières font partie d'une seule et même vérité : elles ont leur principe dans une seule et même intelligence d'où émanent toutes les intelligences, siége de toute vérité, vérité infinie, intelligence infinie.

2° *Idée du bien.* — La *conformité d'un être avec sa fin* constitue le bien, comme la conformité d'une intelligence avec son objet constitue le vrai. Tous les êtres ont une fin, et de l'accomplissement des fins particulières résulte l'ordre universel. Or, ma raison conçoit une fin suprême, but de toutes les existences, un bien suprême et absolu. Aucun des êtres finis que je considère n'accomplit sa destinée régulièrement, complétement et sans obstacles; partout le mal est mêlé au

bien. Je conçois un être qui jouit de la plénitude de sa nature et de ses attributs, étranger aux combats et aux vicissitudes de l'existence finie, en qui se réalise l'idée du bonheur et de la félicité. C'est le *Souverain bien*.

A la notion du bien se rattache celle de *Justice*, qui en est une des faces principales. La justice consiste dans l'exacte observation de la loi qui régit les êtres moraux. Cette loi m'apparaît comme nécessaire et absolue. Est-elle observée dans le monde actuel ? Non. Aussi ma pensée s'élève à la conception d'un régulateur suprême de l'ordre moral comme de l'ordre physique, d'une justice absolue qui doit réparer les désordres de ce monde et rétablir l'harmonie du bien et du bonheur.

3° *Idée du beau.* — Identique au vrai et au bien le beau pourtant en diffère. En quoi ? *Facilius intelligi quam explanari potest* (Cic. de Off., I, 27.). Est-il la *splendeur du bien* ou du *vrai*, selon le mot prêté à tort à Platon, mais qui résume assez bien sa doctrine (Phèdre) ? Est-ce l'unité dans la variété (St-Augustin) ? L'ordre visible (Bossuet, *C. de D.*, I, § VII.) ? L'infini dans le fini (Schelling) ?... Ce qui ressort de ces définitions, c'est que le beau réside dans l'harmonie de deux termes : l'*idée* (le vrai, le bien) et une certaine *forme* qui la révèle ou la manifeste. L'invisible devenu visible voilà le beau. Il se distingue du vrai, en ce qu'il est contemplé non conçu et du bien qui est la fin des êtres, en ce que dans le bien, la fin apparaît distincte de l'être qui l'accomplit, tandis que dans le beau, la fin apparaît réalisée dans l'être lui-même. Le beau, en un mot est, au sens platonicien, l'*idée visible*. C'est le rayonnement de la pensée et de la force, la face lumineuse et resplendissante de l'être ; l'intelligence manifestée par l'ordre qui est la raison visible ; la vie dans son développement facile et gracieux ; l'âme se dévoilant elle-même par les qualités excellentes ou aimables de l'esprit et du caractère. C'est aussi la liberté victorieuse au milieu des combats qu'elle soutient dans la vie réelle, d'où naît le sublime moral. C'est enfin le repos ou la sérénité dans le bonheur, la félicité naturelle ou méritée.

En tout, c'est le symbole ou l'image de la perfection (1).

Quoi qu'il en soit de la définition du beau, aucun objet, soit dans le monde physique, soit dans le monde moral, soit dans celui de l'art, ne nous offre le type de la beauté parfaite et absolue. « Toutes les beautés extérieures, produit de la nature ou de l'art, sont soumises à l'espace et au temps. » (S. Augustin, *De vera Relig.*, c. 30.) Nous concevons une beauté parfaite, une, éternelle, dont toutes les beautés particulières n'offrent qu'un reflet ou une image imparfaite. « Il y a un beau comme un bon idéal ; c'est-à-dire que nous comprenons toutes les beautés particulières sous une idée simple et unique du beau et du bon. » (Platon, *Rép.*, liv. VI. Cf. *Phèdre* et *Banquet.*)

8° Idée de l'Être parfait. — Toutes ces idées se résument dans une seule et même idée, l'idée de perfection ou de l'*être parfait.* En présence des êtres imparfaits que renferme la nature et le monde dont nous faisons partie nous-mêmes, nous ne pouvons pas ne pas concevoir un être parfait, source et principe de tous ces êtres, qui possède en lui-même ce qui manque à chacun d'eux et à leur ensemble, qui jouit de la plénitude de l'être et n'éprouve aucune limite à ses attributs. (Voy. Descartes, *Disc. de la Méth.* et *Méditations* III et V.)

Telles sont les principales idées de la raison. Il est clair qu'elles diffèrent des perceptions de nos sens, des intuitions de la conscience, comme des notions dues à la mémoire et à l'imagination. Elles sont le côté intelligible, rationnel de la connaissance, qui rend l'autre intelligible ou entendu. Ces idées forment le domaine de l'*intellect* ou *entendement.* Elles se retrouvent dans tous nos jugements. Ainsi, l'idée de l'*être* est au fond de toutes nos pensées. Nous ne pouvons faire une seule proposition sans le *verbe* qui l'exprime. « Il y a de l'être dans toute proposition. » (Leibnitz.) « Dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on

(1) Nous avons développé cette théorie à l'article *Beau* du Dictionnaire des Sciences philosophiques et plus haut p. 115, art. *Imagination.*

« est, dit Malebranche, plein de l'idée vague et générale « de l'être. » (*Rech. de la Vérité.*) — Notre esprit est ainsi fait : la vue du fini éveille en lui l'idée de l'infini, le contingent appelle le nécessaire, le relatif suppose l'absolu, l'imparfait fait concevoir le parfait. Les deux termes coexistent dans notre pensée ; l'un tient nécessairement à l'autre sans se confondre avec lui, s'oppose à lui, et en reste distinct. Le fini sans l'infini, l'être contingent sans l'être nécessaire, la cause seconde sans la cause première ou éternelle, cela nous paraît aussi absurde que de supposer un cercle sans un centre de ses rayons, ou un effet sans cause.

A ces notions sont joints des principes ou des vérités qui portent le même caractère et qui sont la base de nos raisonnements et comme les fondements de la croyance humaine. Nous les trouverons ailleurs sous le nom d'*axiomes* ou de *vérités premières* (1).

(1) « Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra; mais en les connaissant, il les trouvera vérités; il ne les fera pas telles, car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi les vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre. » (Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, ch. IV, § 5.)

« Oh ! que l'esprit de l'homme est grand ! Il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même. Ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Elles sont universelles, car lorsque je dis : Il est impossible d'être et de n'être pas ; le tout est plus grand que sa partie ; une ligne parfaitement circulaire n'a aucune partie droite ; entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte ; le centre d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence ; un triangle équilatéral n'a aucun angle obtus ni droit ; toutes ces vérités ne peuvent souffrir aucune exception. Il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de cercle, d'angle qui ne soit suivant ces règles. Ces règles sont de tous les temps, ou, pour mieux dire, elles sont avant tous les temps, et seront toujours au delà de toute durée compréhensible. Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse ; qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles, il sera toujours également vrai en soi que la même chose ne peut, tout ensemble, être et n'être pas ; qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite; que le cercle d'un centre parfait ne peut être plus d'un côté de la circonférence que de l'autre. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités, et il pourrait même se faire qu'il n'y aurait ni univers ni esprit capable de penser à ces vérités ; mais enfin ces vérités n'en seraient pas moins constantes en elles-mêmes, quoique nul esprit ne les connût ; comme les rayons du soleil ne seraient pas moins véritables quand même tous les homme seraient aveugles, et que personne n'aurait des yeux pour en être éclairé. » (Fénélon, *Exist. de Dieu*, 1re partie, ch. 2.)

§ II. — Des actes propres de l'entendement.

On a vu quels sont les objets de l'entendement ; examinons ses actes.

La raison, en effet, ne se distingue pas moins par ses actes que par son objet. Les *actes* qui lui sont propres et qu'il faut bien se garder de confondre avec les opérations inférieures du raisonnement, sont : la *conception*, la *compréhension* et le *jugement*. A la raison seule appartient aussi le *savoir*, dans l'acception élevée et véritable du terme. (Platon.) Tous ces actes transcendants de l'esprit diffèrent essentiellement de la simple perception sensible et ils ont été reconnus tels par tous les vrais philosophes Platon, Aristote, Descartes, Leibnitz, etc.

1° Il y a une différence essentielle entre *voir* et *concevoir ; apprendre* et *comprendre ; imaginer* et *entendre*. L'intuition rationnelle par laquelle je conçois l'espace, le temps infini, la cause nécessaire ou la substance, le vrai, en un mot, caché sous l'apparence, n'a rien de commun avec les perceptions de mes sens. C'est une opération supérieure, pure de toute image ou représentation sensible. *Apprendre*, au sens vulgaire, c'est simplement retenir un fait, l'enregistrer dans sa mémoire ; *comprendre* (*comprehendere*), c'est saisir simultanément et dans leur rapport le fait, l'objet sensible, et l'idée ou le principe qui l'explique et le rend intelligible : c'est là le vrai sens du mot *entendre* (*intelligere*), et l'opération propre de l'*intellect*. C'est concevoir l'être et la raison d'être, rattacher l'existence réelle à sa cause ou à son principe, en saisir le pourquoi ou le comment ; c'est embrasser dans une notion simple le double objet de la connaissance, le visible et l'invisible, le contingent et le nécessaire. « L'entendement, dit Bossuet, a pour objet quelque *raison* qui nous est connue. » (*C. de D.*, ch. IV, § v.) Ce que le fabuliste exprime très-bien dans ces vers :

> Mon âme, en toute occasion,
> Développe le vrai caché sous l'apparence.
> (La Fontaine, F, VII, 18,)

Il en résulte, qu'en réalité, la raison ne comprend qu'elle-même ; ses propres idées lui rendent intelligible tout le reste.

2° A la raison seule il appartient aussi de *juger*. L'acte d'affirmer la vérité comme celui de la concevoir vient de la même faculté ; autrement l'affirmation n'est plus légitime. Soit que l'esprit affirme sur la simple notion immédiate, soit qu'il ne prononce qu'à la suite d'une comparaison, intuitif ou comparatif, le jugement émane de la raison. C'est la raison qui prononce sur le vrai et le faux et les discerne. Elle applique la règle et la mesure qui sont en elle seule. Toutes les fois que la passion ou la volonté s'empare de son rôle et usurpe sa fonction, le jugement est déplacé, transporté à un tribunal illégitime ; là est la première source de toute erreur. (Voy. *Jugement*, *Erreurs*.)

3° *Savoir*, dans le vrai sens (ἐπίστασθαι, Platon, *Rép.* VI. Aristote, *Métaph.*, I.), ce n'est pas seulement posséder ou se rappeler des notions positives et les coordonner dans son esprit ; c'est s'en rendre compte, c'est-à-dire les rattacher à des principes clairs et certains par eux-mêmes, et qui n'aient pas besoin d'explication.

Par là, la *science* a été distinguée de l'*opinion*, qui juge sans motif suffisant, et même de la *connaissance raisonnée*, qui ne s'appuie que sur des principes hypothétiques ou conditionnés ; ce qui est un demi-savoir, un intermédiaire entre la vérité et l'erreur, comme l'affirme Platon, et après lui Aristote (1).

Quant à l'*évidence* de la raison, il faut aussi distinguer cette lumière supérieure de la clarté fausse et trompeuse des sens, qui souvent nous abuse et produit l'*illusion* (Descartes, *Disc. de la Méth.*, 4e part.).

Ces actes reconnus, rien de plus aisé que de distinguer la raison ou l'entendement des autres facultés de l'intelligence et des opérations du raisonnement, qui ont usurpé son nom dans plusieurs systèmes.

(1) Voy. Platon, *Rép.*, liv. VI, et Aristote, *Analyt. Post.* lib. II, c. 33.

1° Les *sens* perçoivent les qualités des corps, non leur substance, ni l'espace qui les renferme, ni les lois qui régissent leur existence. La raison conçoit ces choses ; elle conçoit aussi le rapport qui unit les deux termes de la connaissance. Les sens par eux-mêmes ne peuvent juger de la vérité. *Non est judicium veritatis in sensibus.* (Bacon, *de Dignit. Scient.*) Les sens *proposent*, la raison *juge*. (Bossuet.) Par là même, « il n'y a que la raison qui puisse errer » (Id.), et les erreurs des sens sont celles de la raison. La raison redresse mes sens, lorsqu'ils me font voir une forme qui n'est pas la véritable (1). C'est elle qui calcule et apprécie la distance ainsi que la position relative des objets et leurs proportions. Le jugement que nous portons sur la proportion, la régularité, l'ordre et la beauté dans les choses du monde extérieur, est également l'œuvre de la raison. « Nous avons beau dire que cette beauté se voit à l'œil ou que cet objet est agréable aux yeux : ce jugement nous vient par ces sortes de réflexions secrètes qui, pour être vives et promptes et pour suivre de près les sensations, sont confondues avec elles (Id.) (2). »

Il y a aussi une grande différence entre *imaginer* et *entendre*. « Imaginer l'homme, c'est s'en représenter un de grande ou petite taille, blanc ou basané, sain ou malade ; l'entendre, c'est concevoir seulement que c'est un animal raisonnable, sans s'arrêter à aucune de ses qualités particulières (3). »

Il faut également se garder de confondre la *raison* avec le

(1) Quand l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse. (La Fontaine.)

(2) « Il y a des actes de l'entendement qui suivent de si près les sensations, que nous les confondons avec elles. Le jugement que nous faisons des proportions et de l'ordre qui en résulte est de cette sorte. Connaître les proportions est l'ouvrage de la raison. Le rapport de la raison et de l'ordre est extrême. L'ordre ne peut être mis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle. Il est l'ame de la raison et est son propre objet. Apercevoir la beauté et en juger est un usage de l'esprit, puisque la beauté ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire dans l'arrangement et la proportion. » (Bossuet, *C. de D.*, ch. I, § VIII.)

(3) Voy. la différence établie par Descartes entre l'imagination et la pure intellection. (*Médit.* VI.)

« Entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer ; car on ne peut imaginer que les choses corporelles, au lieu qu'on peut entendre les choses tant corporelles que spirituelles, Dieu, l'ame, les idées de la bonté, de la vérité, de la justice, de la sainteté. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. I.)

raisonnement. Le raisonnement est une opération de l'esprit qui consiste à comparer des idées pour apercevoir leur rapport à déduire les conséquences d'un principe. Otez au raisonnement ses principes, il est frappé d'impuissance et de stérilité. Les véritables principes du raisonnement, les vérités premières, sont révélées par la raison. En outre, la raison intervient dans le travail du raisonnement. Celui-ci ne fait que disposer les matériaux ; il les met sous les yeux de l'esprit, qui, seul, saisit le rapport entre les conséquences et le principe. La faculté *discursive* s'appuie donc sur la faculté *intuitive*, qui conçoit et qui juge. La connexion des vérités ne peut être établie que par la même faculté qui comprend la vérité en général, et chaque vérité particulière dans son rapport avec elle. (Voy. *Raisonnement.*)

§ III. — De l'essence de la raison et de ses formes.

I. Essence de la raison. — L'objet et les actes de la raison étant connus, quelle est son essence? En nous bornant à observer et à constater sans vouloir expliquer, voici ce que nous dirons d'accord avec les plus grands philosophes. Sans doute la raison est en nous. C'est *moi* qui conçois la vérité, moi qui juge et qui raisonne. Sous ce rapport, la raison est *personnelle.* Mais si je creuse plus avant, je m'aperçois bientôt que le fond de ma raison n'est pas moi, ma personne, mon individu. Cette lumière intérieure qui me montre la vérité et m'illumine au-dedans, ne m'appartient pas en propre (1), elle est indépendante de moi et supérieure à moi (2). De même, la vérité m'apparaît, elle se manifeste et se révèle à moi. Je la vois, je ne la fais pas. Les idées et les vérités qui forment la base et la substance de ma raison ne m'appartiennent pas plus en propre qu'à tout autre de mes sembla-

(1) « L'homme n'est point à lui-même sa propre lumière... il ne connait rien que par la lumière de la raison... J'entends toujours de cette raison universelle qui éclaire tous les esprits par les idées intelligibles qu'elle leur découvre dans sa substance toute lumineuse. » (Malebranche, *Entr. sur la métaphys.*, III, § 3.)

(2) « Ils ne peuvent trouver la vie des intelligences que dans la raison universelle qui anime tous les esprits. » (Id., *ibid.*)

bles (1). Elles forment le domaine commun de tous les êtres intelligents. Aussi les appelle-t-on vérités universelles (2). Ainsi, ce qui m'appartient le moins en moi-même, c'est ma raison. Elle est en moi ; elle n'est pas moi. Les intelligences finies participent de la raison infinie, qui ne s'individualise jamais au point de se confondre avec chacune d'elles.

Dans sa racine et son essence, la raison est donc *impersonnelle*. Par là elle diffère de la sensibilité et de la volonté. Plus je creuse avant dans mes affections, plus je me trouve moi-même ; plus je pénètre au fond de *ma* raison, plus je m'efface pour faire place à *la* raison. Ce qui est réellement moi, ce qui constitue ma personnalité, c'est ma volonté. Mes actes, ce sont ceux que j'ai délibérés et voulus. Je ne puis pas dire de la vérité : ma vérité, lors même que je l'ai découverte ; mais l'acte que j'ai prémédité, résolu, exécuté, m'appartient tout entier parce qu'il est émané de moi. La raison se mêle à la personnalité ; elle en revêt plus ou moins les formes ; mais elle s'en distingue. La sensibilité, c'est moi passif : la volonté, moi actif et libre ; je *participe* de la raison, qui est l'essence commune de tous les esprits.

(1) » Si mon esprit était ma raison ou ma lumière, mon esprit serait la raison de toutes les intelligences, car je sais que ma raison ou ma lumière éclaire toutes les intelligences. » (Malebranche, *Tr. de Morale*, ch. I.)

(2) « Il n'y a point deux ou plusieurs sagesses, deux ou plusieurs raisons universelles. La vérité est immuable, nécessaire, éternelle, la même dans le temps et dans l'éternité, la même parmi nous et les étrangers, la même dans le ciel et dans les enfers. Le Verbe éternel parle à toutes les nations le même langage, aux Chinois et aux Tartares comme aux Français et aux Espagnols ; et s'ils ne sont pas également éclairés, c'est qu'ils sont inégalement attentifs ; c'est qu'ils mêlent les uns plus, les autres moins, les inspirations particulières de leur amour-propre avec les réponses générales de la vérité intérieure. » (*Ibid.*)

« A la vérité, ma raison est en moi ; car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver. Mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, et elle ne fait point partie de moi-même. Cette règle est parfaite et immuable ; je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd point sa droiture ; quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but. C'est elle qui, sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements. En l'écoutant, je m'instruis ; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes. » (Fénelon, *Exist. de Dieu*, 1re partie, I.)

Homo est particeps rationis. Cic. — Comment concilier dans la raison les deux côtés personnel et impersonnel? Ce problème ardu de métaphysique résolu ou non laisse intacte l'analyse psychologique.

« Il y a un soleil des esprits, qui les éclaire tous, beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps. Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, et il luit en même temps dans les deux hémisphères ; il brille autant sur nous la nuit que le jour : ce n'est point au dehors qu'il répand ses rayons, il habite en chacun de nous. Un homme ne peut jamais dérober ses rayons à un autre homme : on le voit également en quelque coin de l'univers qu'on soit caché. Un homme n'a jamais besoin de dire à un autre : Retirez-vous, pour me laisser voir ce soleil ; vous me dérobez ses rayons, vous enlevez la portion qui m'est due. Ce soleil ne se couche jamais, et ne souffre aucun nuage que ceux qui sont formés par nos passions. C'est un jour sans ombre ; il éclaire les sauvages mêmes dans les antres les plus profonds et les plus obscurs : il n'y a que les yeux malades qui se ferment à sa lumière, et encore même n'y a-t-il point d'homme si malade et si aveugle, qu'il ne marche encore à la lueur de quelque lumière sombre qui lui reste de ce soleil intérieur des consciences. Cette lumière universelle découvre et représente à nos esprits tous les objets ; et nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons discerner aucun corps qu'aux rayons du soleil. » (Fénelon, *Existence de Dieu*, Ire partie, ch. II, § 58.)

II. Formes de la raison. — La raison a plusieurs formes qui ne doivent pas nous faire méconnaître son unité et son identité. La plus simple et la plus générale est le *sens commun.* C'est par elle que tous les hommes sont raisonnables et que, malgré la diversité des esprits et des opinions, ils reconnaissent certaines vérités ou principes invariables et universels. Les intelligences sont loin d'être égales; mais entre un pâtre ignorant et Leibnitz ou Newton, il y a moins de distance qu'entre l'animal le plus intelligent et le plus

borné des hommes. C'est le Verbe divin qui illumine tout homme venant au monde (1).

La raison reçoit différents noms selon les divers objets auxquels elle s'applique. Il y a la *Raison spéculative*, qui s'exerce dans la domaine de la vérité pure ou de la science. La raison, dans son rapport avec la volonté, dans le cercle des vérités morales, s'appelle *Raison pratique* ou *Conscience morale*. En tant qu'elle discerne le beau ou apprécie la beauté dans les ouvrages de la nature et de l'art, elle se nomme le *Goût*, dont on a eu tort de faire une forme de la sensibilité. Un poëte a dit avec plus de vérité :

> Le goût n'est rien qu'un bon sens délicat,
> Et le genie est la raison sublime.
>
> (Chénier.)

Il importe de ne pas trop séparer, et surtout opposer ces diverses formes de la raison. La même raison conçoit le *vrai*, le *beau* et le *bien* ; elle juge de la bonté morale des actions humaines, des vérités abstraites de la science et de la beauté des œuvres de l'art. On verra où conduit cette opposition de la raison à elle-même et la contradiction que l'on prétend établir entre ses jugements. L'opposition du sens commun et de la réflexion, de la foi et de la raison, du goût et du sens moral ou du sens spéculatif, n'est bonne qu'à ouvrir la voie au scepticisme et à ses dangereuses conséquences. (Voy. *Scepticisme*).

(1) Sur le *Sens commun*, lisez *Platon*, Ménon (de l'opinion droite); *Cicéron*, de Leg. I, 10, de Orat. III, 50; *Fenelon*, Exist. de Dieu, 2e partie, 2e preuve; *Buffier*, Vérités premières, introd. par Boullier, p. xxiv ; *Reid*, T. V. ch. 2 ; *Cousin*, Phil. écossaise, 9e leçon ; *Jouffroy*, Mélanges phil ; *de Rémusat*, Essais de phil., T. I, Essai 3, et le Diction. des sciences phil. article *Sens commun*.

CHAPITRE VI

DU RAISONNEMENT

ET DES OPÉRATIONS DE LA FACULTÉ DISCURSIVE.

Après l'étude des facultés simples de l'intelligence, qui sont les sources immédiates de nos idées, vient l'analyse des opérations de l'esprit qui, nées de la réflexion, lui permettent de développer ses connaissances premières ou d'en acquérir de nouvelles. Considérées dans leur ensemble, elles constituent une faculté spéciale, le *raisonnement*, qu'il faut se garder de confondre avec la *raison*, et dont les actes sont soumis au contrôle de cette faculté supérieure. Toutes ont pour condition et pour instrument le langage, ce qui a fait donner à la faculté entière le nom de *discursive*. Elle n'atteint la vérité que d'une manière détournée et indirecte, s'aidant des notions immédiates fournies par les sens, la conscience et la raison. Elle représente l'activité de l'esprit travaillant sur ces données naturelles et primitives, et arrivant ainsi, comme par artifice, à de nouvelles connaissances. La première de ces opérations est l'*attention*, point de départ et condition de toutes les autres. L'attention, dont la loi est l'analyse, se continue par l'*abstraction*. Elle devient la *comparaison* lorsqu'elle s'applique à plusieurs objets. Celle-ci mène à la *généralisation*, qui forme les idées générales. Appuyé sur cette base des idées abstraites et générales, le *jugement* assemble ou sépare ces notions, par l'affirmation ou la négation. Enfin le *raisonnement* lui-même, opération plus complexe, à laquelle toutes les autres aboutissent, compare les jugements entre eux pour saisir leur rapport au moyen d'intermédiaires. Il clôt cette série d'opérations et en utilise les résultats. Des idées il tire d'autres idées ; des jugements, d'autres jugements,

nous conduisant ainsi du connu à l'inconnu. Il féconde tout le travail antérieur de la pensée. Comme tout se résume dans cette opération finale, elle donne son nom à toutes les autres. Elles présente elle-même deux formes, l'*induction* et la *déduction*, celle-là allant du particulier au général, celle-ci revenant du général au particulier. Tel est le mouvement de la pensée. Les actes particuliers de la faculté discursive sont autant de pas ou de degrés qu'il importe de décrire avec soin, puisque de ces procédés régulièrement suivis naît toute la science humaine. Leurs formes et leurs lois appartiennent à la Logique ; mais, ici, il faut constater la nature même des actes de l'esprit, qui constituent l'*Entendement inférieur*, comme s'appelle aussi cette faculté, et assigner à chacun sa place ou sa fonction dans le mécanisme de l'intelligence humaine.

ART. I. — DE L'ATTENTION.

« C'est proprement par l'attention que commence le raisonnement. »
(BOSSUET, *Connaiss. de Dieu*, ch. III, § 17.)

I. NATURE DE L'ATTENTION. — L'attention n'est pas une faculté spéciale : c'est l'effort que fait l'esprit lorsqu'il se porte sur un objet particulier pour l'observer et l'étudier. Elle n'est que la volonté appliquée à la direction de l'intelligence (1). L'énergie développée dans cette action, la tension plus ou moins forte de nos facultés s'appelle attention (*ad tendere*).

Toutes nos facultés affectent dans leur exercice deux modes distincts et successifs. Elles entrent d'abord spontanément en action, sous l'influence de la seule nature. Puis, la volonté s'en empare, les concentre et les dirige ; c'est ce qui est exprimé par ces mots *voir* et *regarder*, *entendre* et *écouter*, *toucher* et *palper*, *penser* et *réfléchir*. Avant de regarder, nous avons vu ; pour palper un corps et l'examiner, il faut savoir qu'il est là, l'avoir vu ou

(1) « L'attention elle-même commence par la volonté de considérer et d'entendre. » (Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, ch. III, § 17.)

touché ; la réflexion est un retour sur une pensée antérieure.

Ces deux formes de l'activité de l'esprit présentent des caractères opposés. La première est *spontanée* et *simultanée ;* elle embrasse l'objet dans son ensemble, mais sans en démêler nettement les contours et les parties, elle est vague et *confuse.* — L'attention, au contraire, est *libre* : il dépend de nous de la donner et de la retirer, de la continuer et de la suspendre, de la maintenir sur le même objet ou de l'en détourner, de l'appliquer avec plus ou moins d'énergie et de persévérance. L'attention étant une concentration des forces de l'esprit, ne peut se fixer que sur un seul point. Sa loi est l'analyse, et la connaissance qui en résulte est *partielle* et *successive.* Mais aussi, elle a un avantage précieux : elle est *claire* et *distincte.* Ainsi l'effet principal de l'attention est la clarté et la distinction des idées.

II. Son influence sur le développement de nos facultés. — L'attention a sans doute une grande influence sur le développement de nos facultés et la formation de nos connaissances. Cependant il ne faut pas y voir le principe générateur de nos idées. L'acte intellectuel seul produit l'idée, et il est toujours spontané. Pour comprendre, il ne sufit pas d'être attentif ; l'effort n'est pas toujours couronné de succès. Souvent la vérité nous apparaît sans que nous l'ayons cherchée, et lors même qu'elle est le fruit d'une recherche laborieuse, elle se révèle à nous subitement comme par une illumination soudaine. L'attention prépare l'idée, elle ne l'engendre pas. On voit ici le défaut du système (Laromiguière) qui fait de l'*attention* appliquée au sentiment le principe de nos connaissances. (Voy. Cousin. Examen des leçons de M. Laromiguière).

On a tort de placer dans l'attention la cause principale de l'inégalité des esprits. Sans doute, entre des intelligences égales, la paresse et le travail introduisent de grandes différences ; mais le talent et le génie sont des dons de la nature et non des vertus. On aurait tort de prendre à la lettre le mot de Buffon : *Le génie n'est qu'une longue patience*, et d'y voir une définition du génie. Newton, interrogé sur la

manière dont il avait découvert le système du monde, répondit : *En y pensant toujours.* Newton, sans doute ; mais combien de gens ont pensé toute leur vie et n'ont rien trouvé ! La chute d'une pomme était-elle, avant le XVIIIe siècle, un phénomène nouveau et inobservé? (*Id.* ibid).

Malgré ces réserves, l'attention n'en doit pas moins conserver à nos yeux toute son importance. Comme elle est le principe de la clarté et de la distinction des idées, c'est d'elle surtout que dépend l'*évidence*, fondement de la certitude. De même l'inattention est la cause principale de nos *erreurs*. C'est sur elle que repose la culture de nos facultés, et l'art de l'éducation consiste principalement à savoir la provoquer, la stimuler, la soutenir, lui imprimer une sage direction. L'empire que nous avons sur nos pensées dépend de la manière dont nous avons exercé et cultivé notre attention.

L'influence de l'attention sur la *sensibilité* mérite d'être remarquée. Appliquée aux sensations de l'âme, l'attention les rend plus vives. Le pli d'une feuille de rose tiendra éveillé le Sybarite qui a coutume d'analyser ses sensations physiques. Au contraire, une forte distraction nous rend presque insensibles. Reid, parle d'un joueur d'échecs qui conjurait la goutte en se livrant à son amusement favori. La concentration de toutes les facultés de l'esprit sur un objet nous fait perdre le sentiment de nous-mêmes et de tout ce qui n'occupe pas dans cet instant notre esprit. Au fort de la mêlée, le soldat ne sent pas qu'il est blessé. Archimède, absorbé par la méditation d'un problème mathématique, ne s'aperçoit pas de la prise de Syracuse. (*Id.* ibid.)

L'attention est comme un microscope qui nous fait découvrir les objets les plus imperceptibles. Mais elle a aussi l'inconvénient attaché à cet instrument, celui de les grossir. Nous finissons par ne plus voir que ce que nous avons étudié depuis longtemps avec attention. Ainsi se forment les opinions exclusives.

Il faut également signaler le pouvoir de l'*habitude* sur l'attention. Il est double : l'habitude rend plus faciles et

plus rapides les actes de l'esprit ; elle diminue l'effort et finit même par le faire disparaître. La manière dont nous apprenons à lire, à calculer, à déchiffrer les notes de la musique, nous en fournit un exemple. Mais aussi l'habitude finit par nous rendre ces actes insensibles et nous en faire perdre la conscience. Elle les enlève à la volonté pour les replacer sous l'empire de l'instinct. Ils s'exécutent alors comme machinalement, et nous avons à nous garder de la routine (Voy. *M. de Biran, De l'habitude*).

III. Moyens de perfectionner l'attention. — Quelques conseils sur la manière de diriger et de fortifier cette faculté de l'esprit d'où dépend sa culture et son perfectionnement ne seront pas inutiles. L'attention c'est la volonté. Donc pour être attentif, il faut premièrement vouloir l'être. Or, s'il est aisé de vouloir en général, rien n'est plus difficile que de vouloir avec persévérance. L'attention demande un effort soutenu, persévérant. *Magna pars est profectus velle proficere.* (Sénèq. *Ép.* 72.)

Les habitudes naissent et s'affermissent par des actes réitérés. Il n'y a donc qu'à vouloir fréquemment, et cette volonté tournera en habitude. Ce qui était pénible deviendra plus facile. Après avoir voulu souvent, quoique avec effort, on voudra toujours et sans répugnance (1).

S'exciter à cette volonté, lui donner lieu de naître par le plaisir de se commander et de se gouverner soi-même, d'être maître chez soi, d'obéir à la raison qui éclaire, et qui laisse toujours libre, plutôt qu'à des sentiments confus, à des penchants aveugles et rebelles qui nous tyrannisent et dispersent notre pensée. Suivre ce principe, c'est vivre en homme ; se laisser entraîner à cette pente, c'est consentir à n'être qu'une machine mal réglée. (Voy. Crousaz, *Logique*, t. II, ch. 14.)

Réfléchir aux avantages qui naissent de ces efforts, et se livrer au plaisir d'en sentir les fruits. Profiter de toutes les occasions qui peuvent faciliter l'exercice de l'attention. La santé, la tranquillité, la solitude, les heures de calme et de

(1) *Consuetudo et exercitatio facilitatem maximè parit.* (Quintil. X, c. VII.)

loisir présentent de ces heureuses occasions qu'il faut soigneusement ménager. Mais, avant tout, faire le silence en soi-même ; sans la tranquillité intérieure, la solitude ne vaut guère mieux que le tumulte. *Nam quid prodest totius regionis silentium si affectus fremunt?* (Sénèque.)

Conduire avec ordre ses pensées. L'entendement est le guide de la volonté. L'attention doit être intelligente et méthodique. La *méthode* est un grand soulagement pour l'esprit ; elle y fait régner la clarté, divise notre travail, nous fait marcher avec assurance ; elle établit la gradation du facile au plus difficile. Rien ne fatigue l'esprit comme la confusion des idées et les tâtonnements infructueux. (Leibnitz, *Nouv. Ess.*, liv. II, ch. 21.)

Les mathématiques sont très-propres à affermir et à perfectionner l'attention. Nulle part ailleurs on ne rencontre des séries aussi longues de raisonnements ; nulle part il n'est aussi nécessaire de prêter une attention soutenue. La plus légère inadvertance est punie immédiatement par la nécessité de recommencer les opérations. (Voy. Malebranche, *Rech. de la Vérité*, liv. VI, 1re partie.)

Dans la lecture des ouvrages qui traitent d'autres sujets, prendre garde à la fois à l'ordre et à l'enchaînement des preuves, à la justesse des pensées, à la propriété des termes, à la beauté des images, à la force des expressions. On sent alors ce que vaut l'attention par l'inexprimable satisfaction qu'on en reçoit en mettant en jeu toutes les facultés de son esprit sur les sujets les plus légers comme les plus graves et les plus relevés. (Crousaz, *ibid.*)

Ne rien faire de ce qui a rapport à l'étude sans application. « Il ne faut pas faire pour les enfants de l'étude un amusement, car l'étude est toujours pénible, » dit Aristote, μετὰ λύπης γὰρ ἡ μάθησις. *Polit.* VIII, c. IV.

On oublie trop souvent cette maxime du grand philosophe. L'*intérêt*, sans doute, est un puissant moyen de faciliter l'attention ; mais l'intérêt doit être puisé dans l'objet même de notre étude ; il faut savoir faire naître l'intérêt.

La *lecture* nourrit l'esprit (*alit lectio ingenium*, Sénèq.);

mais il ne profite qu'autant qu'il digère. Le plaisir de lire est un plaisir dangereux. Les livres inutiles gâtent le goût et accoutument l'esprit à la paresse. Ils détendent et dérangent tous les ressorts de l'intelligence (1).

Comme ce qui fatigue surtout est la continuité de l'attention fixée sur le même sujet, varier ses occupations, se délasser d'une étude par une autre.

Une occupation agréable contribue beaucoup plus à rétablir les forces de l'esprit qu'un simple repos. De là, le choix des amusements et des distractions. Se rappeler que la plus grande dépense est celle du temps. *Quod fugit occupandum est.* (Sénèque.)

Se bien pénétrer de l'influence funeste de l'inattention sur nos jugements. Courir les risques de se tromper en décidant légèrement sur un sujet qui ne paraît pas valoir la peine d'être examiné avec soin, c'est petitesse de génie. « *Puerile est contemnere parva unde deduci possunt magna.* » (Arist.) *Magna sæpe intelligimus ex parvis.* (Cic. *De Offic.* I. (2).

La *distraction* est un obstacle à l'attention ou son opposé. Elle provient, 1° soit d'une stupidité naturelle, 2° soit d'une dissipation continuelle, 3° soit d'une forte application à nos propres pensées. Il est difficile de remédier à la première de ces causes. La seconde se corrige par les moyens indiqués plus haut. On se préserve de la troisième par une fréquentation plus habituelle de la société et par une plus grande variété d'occupations. Toutefois la multitude des affaires rend aussi distraits les esprits les plus réglés et les plus capables d'attention. C'est alors la *préoccupation*. Il faut donc mesurer ses entreprises à ses forces ; en outre, se faire des plans bien nets et bien exacts. Rien de plus propre à donner du repos et de la liberté à l'esprit. (Voy. Crousaz, *ibid.*)

(1) Lizez en entier Sénèque, (*Ep.* 84.)

(2) A l'*inadvertance* il faut opposer la *réflexion*, l'habitude de réfléchir. Elle peut être convertie en un *art*. « On ne s'avise pas toujours de penser quand il faut à ce qu'on sait. L'art de s'aviser quand il faut de ce qu'on sait serait un des plus importants s'il était inventé. » (Leibnitz, *Nouv. Essais*, II, ch. XXI.)

ART. II. — DE L'ABSTRACTION.

Telle est la nature de l'esprit humain qu'il ne peut embrasser à la fois plusieurs objets et les bien voir. Pour en obtenir une connaissance claire et distincte, il doit fixer son attention sur chacun d'eux en particulier, et les décomposer dans leurs diverses parties. L'*analyse* est la loi même de l'attention. Or, cette décomposition ne s'arrête pas aux objets individuels et à leurs parties réelles, elle s'exerce aussi sur leurs propriétés, leurs modes et leurs différents points de vue. L'atome indivisible demande lui-même à être divisé par la pensée, qui distingue en lui son poids, son mouvement, etc. L'esprit sépare donc, en vertu d'un pouvoir qui lui est propre, ce qui en réalité ne peut être séparé et isolé : les propriétés de leur sujet, les propriétés entre elles, et chaque propriété du tout dont elle fait partie. Il prête à ces qualités une existence qu'elles n'ont pas par elles-mêmes. Or, cette opération de l'esprit qui vient en aide à sa faiblesse, et la faculté dont elle relève, s'appellent abstraction (*abs trahere*). L'idée qui en résulte est l'*idée abstraite*.

L'abstraction n'est pas une faculté nouvelle qui doive s'ajouter à la liste des facultés de l'intelligence. Ce n'est qu'un mode de l'attention qui, elle-même, rentre dans l'activité volontaire.

Abstraire n'est point, comme on le pense communément, une opération difficile de l'esprit, réservée aux savants et aux métaphysiciens : elle nous est aussi naturelle et aussi familière que l'attention dont elle est la suite. Il y a une abstraction qui s'opère par le seul exercice de nos sens. Chacun d'eux ne perçoit-il pas isolément les qualités des corps : la vue, la couleur ; l'ouïe, le son ; l'odorat, les odeurs ? Nos sens sont des machines à abstractions. De même la réflexion, appliquée aux phénomènes de l'âme, sépare et distingue les sensations des idées, et celles-ci des actes de la volonté ; elle considère également les facultés de l'âme indépendamment de leur principe et de leur substance. Tout cela cependant

forme un tout unique, une réalité vivante et indivisible. La raison, de son côté, conçoit, d'une manière abstraite, les idées et les vérités nécessaires. Elle les sépare des réalités sensibles qui nous en offrent une imparfaite image ; elle les considère en soi, détachées de leur principe et de l'intelligence divine où elles ont leur existence réelle et substantielle.

Il nous est impossible non-seulement de *penser* mais de *parler* sans abstraire. La faculté d'abstraire, celles de penser et de parler nous offrent une alliance étroite et nécessaire qui résulte de la constitution même de l'esprit humain. Nous ferons connaître ailleurs (*Langage*) les rapports des signes avec la pensée. Les signes facilitent l'abstraction en fixant l'idée abstraite et en la représentant par un mot, par un terme abstrait. Les langues, suivant l'expression de Condillac, sont des méthodes d'analyse et d'abstraction, elles sont aussi dépositaires de nos idées abstraites. Le vocabulaire d'une langue est un répertoire d'idées abstraites. La combinaison la plus simple des termes du discours, la proposition, est formée d'idées abstraites. Le sujet, le verbe et l'attribut sont trois termes abstraits, un seul cas excepté, lorsque le sujet est un nom propre. Un ordre particulier de sciences porte le nom de sciences abstraites ; mais elles le sont toutes. L'individu, l'être concret, n'y figure que dans son rapport avec son genre ou son espèce, ou avec sa loi (1).

M. Laromiguière combat, avec autant de raison que d'esprit, ce préjugé vulgaire qui attribue l'obscurité aux idées abstraites, et fait d'abstrait le synonyme d'abstrus et de difficile. L'idée abstraite, dit-il, étant simple, est nécessairement claire, par opposition à l'idée concrète qui est toujours complexe. La plus haute clarté réside dans l'abstraction la plus haute, c'est-à-dire dans la simplicité. Aussi les mathématiques sont-elles les plus claires de toutes les sciences, parce qu'elles sont les plus abstraites. Cette observation, fort juste en elle-même, a cependant besoin d'une distinction. Il y a la clarté des sens et celle de l'esprit. Ce qui est clair pour

(1) Lisez la spirituelle leçon de M. Laromiguière sur les idées abstraites. (*Leçons de Phil.*, t. II, p. 262.)

l'entendement peut paraître obscur aux sens ou à l'imagination, et partant difficile à comprendre. Il faut bien reconnaître, avec Platon, Descartes, Malebranche (1), et tous les grands métaphysiciens, que l'intelligence humaine, par cela même qu'elle est unie à des organes, a beaucoup de peine à se dégager des notions sensibles, à s'élever à la considération des idées abstraites et pures de la raison (2). Les images du monde visible et les fantômes de l'imagination viennent l'assaillir dans ses méditations les plus profondes et les plus solitaires. Le génie des spéculations abstraites n'est pas donné à tous. Il fait les grands géomètres et aussi les grands métaphysiciens, Pythagore, Platon, Leibnitz. La faculté d'abstraire peut, du reste, se perfectionner comme toutes les autres par l'habitude (3).

A cette faculté sont attachés plusieurs inconvénients qu'il appartient à la logique de signaler pour en chercher le remède. — Le premier est la tendance de l'esprit humain à *réaliser* et à *personnifier* les abstractions. La mythologie et la poésie n'ont pas seules ce privilége; les sciences les plus positives l'ont partagé avec elles. On sait, par exemple, quel rôle ont joué dans la physique ancienne, le *chaud*, le *froid*, le *sec* et l'*humide*, et tant d'autres abstractions réalisées. — Un autre inconvénient consiste à se laisser trop facilement absorber par une idée, une propriété, ou qualité qui nous intéresse et nous agrée dans les personnes ou dans les choses, au point que nous oublions tout le reste. C'est pousser l'abstraction à l'excès. (Laromiguière, *ibid.*) Sou-

(1) *Rech. de la Vér.*, liv. III, ch. IV, § 3.

(2) « Notre vie ayant commencé par de pures sensations, nous avons, dès l'enfance, contracté une si grande habitude d'imaginer et de sentir, que ces choses nous suivent toujours, sans que nous en puissions être entièrement séparés. » (Bossuet, *Connaiss. de Dieu,* ch. III.)

« On met en question s'il peut y avoir en cette vie un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible, et il n'est pas incroyable que cela puisse être durant de certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation et exercés durant un long temps à se mettre au-dessus des sens; mais cet état est fort rare, et il ne faut parler ici que de ce qui est ordinaire à l'entendement. » (Id., *ibid.*)

(3) « Notre âme ne saurait s'arrêter à considérer longtemps une même chose avec attention, sans se peiner et même sans se fatiguer; elle ne s'applique à rien avec autant de peine qu'aux choses intelligibles qui ne sont présentes ni aux sens, ni à l'imagination. » (Descartes, *Des Princ. de la Phil.* 1re part.)

vent aussi deux idées sont si fortement associées dans notre esprit que nous ne pouvons les séparer. Nous péchons par défaut, et pour ne savoir pas abstraire. *(Ibid.)*

ART. III. — DE LA COMPARAISON.

La comparaison n'est que l'attention elle-même qui se porte en même temps ou successivement sur plusieurs objets. Elle a son principe dans cette loi de l'attention qui, forçant notre esprit à se concentrer sur un seul objet ou sur une de ses parties pour en acquérir la notion distincte, lui impose ensuite l'obligation de comparer, de rapprocher afin de saisir les *rapports*. De même que l'analyse et l'abstraction sont principalement des résultats ou des modes de l'attention, de même la synthèse, la généralisation, le jugement et le raisonnement sont plus particulièrement sous la dépendance de la faculté de comparer, qui est au moins leur condition si elle ne suffit à les expliquer. Sans elle, tout développement ultérieur de l'intelligence serait impossible ; le lien entre nos pensées serait brisé ; les objets nous apparaîtraient isolés ; les matériaux de la connaissance resteraient épars et ne pourraient être employés.

ART. IV. — DE LA GÉNÉRALISATION.

Toutes nos idées sont d'abord individuelles. L'idée abstraite est celle d'une qualité particulière propre à tel objet. Ainsi, la couleur est pour nous d'abord celle du premier objet qui s'offre à nos yeux. Il en est de même des autres propriétés des corps. Mais l'esprit ne peut s'arrêter là. Il aurait beau répéter cette opération, il n'obtiendrait qu'une collection d'objets et de qualités sans liaison, sans rapport. Il se perdrait vite dans la confusion de ses propres pensées, et succomberait sous le fardeau de ses idées entassées sans ordre. Aussi à la faculté d'abstraire s'ajoute celle de généraliser ; l'esprit saisit les ressemblances entre les objets, il réunit leurs qualités communes dans une notion unique, et représente celle-ci par un terme du langage. Les

idées ainsi obtenues, telles que celles de la couleur, de la forme en général, s'appellent *idées générales ;* les termes qui les désignent, *termes généraux*, et la faculté qui préside à ce travail, *généralisation.*

Ces idées, jusqu'ici quoique générales sont simples. Or, nous remarquons entre les objets plusieurs qualités qui leur sont communes, et alors nous les groupons d'après leurs ressemblances, faisant abstraction de leurs différences. Nous formons par là des classes, des genres et des espèces : les idées d'*homme*, d'*animal*, d'*arbre*, etc. ; ce sont des idées générales, mixtes ou composées.

Puis, nous distribuons ces genres et ces espèces dans un ordre plus ou moins méthodique. Nous en formons un système qui est une *classification.*

Ce n'est pas tout, si nous avons remarqué qu'une même qualité s'offre à nous constamment dans plusieurs individus de la même classe, nous étendons cette propriété à la classe entière. Nous en faisons la propriété de l'espèce ou du genre. On appelle aussi cela généraliser ou mieux *induire.*

Nous décrirons ailleurs *(Logique)* ces formes de la pensée. Bornons-nous ici à la généralisation proprement dite. La généralisation, qui suit de près l'abstraction, ne doit pas être confondue avec elle. Nous pouvons abstraire sans généraliser. Je puis faire attention à la blancheur de cette feuille de papier sans appliquer la blancheur à d'autres objets : toute idée générale est abstraite ; mais la réciproque n'est pas vraie, puisque l'idée abstraite est d'abord individuelle.

Il faut distinguer aussi l'idée générale simple, celle de couleur, d'odeur, d'étendue, etc., de l'idée générale de classe ou de genre et d'espèce, qui se forme par la réunion de plusieurs idées abstraites. Ainsi, *homme* ne représente pas une seule qualité, mais toutes les propriétés communes à l'espèce humaine ; *animal*, toutes les propriétés des êtres animés (1).

Il est un ordre d'idées auxquelles on donne souvent le nom d'idées générales, et qui ne sont ni des qualités déta-

(1) Pour les développements, voyez Reid, t. IV, p. 214.

chées des objets, ni des idées de classe ou de genre et d'espèce. Ce sont les notions simples de l'entendement dont il a été parlé ailleurs, les idées nécessaires du temps, de l'espace, du bien, du beau, du vrai.

L'opération de généraliser nous est aussi facile et habituelle que celle d'abstraire. Nous passons insensiblement de l'une à l'autre. C'est un acte naturel que nous accomplissons sans y songer. L'enfant généralise très-vite. L'esprit saisit encore plus facilement les ressemblances que les différences. Aussi cette opération, qui étend nos connaissances et les simplifie, a besoin d'être exécutée avec prudence et réserve. Si elle est la source de grands avantages pour l'homme, elle entraîne de graves inconvénients. Il appartient à la logique de signaler les abus, les causes d'erreurs qui tiennent au mauvais emploi de cette faculté qui, comme l'abstraction, est inséparable du langage. (Voy. Locke, *Essai sur l'Ent. hum.*, liv. III, ch. 3. Leibnitz, *Nouv. Essais*, III, 3.

ART. V. — DU JUGEMENT.

I. *Sa nature essentielle et primitive.* — Le jugement est l'acte de l'esprit par lequel nous affirmons la vérité. Quelle que soit, en effet, sa forme, soit qu'il porte uniquement sur l'existence du sujet, soit qu'il renferme un attribut, négatif, dubitatif même, son essence est toujours l'*affirmation*. Nier, c'est encore affirmer; douter, c'est affirmer son doute. L'acte intellectuel qui constitue le jugement est représenté par le *verbe*, qui affirme l'existence et qui est le lien, l'âme du discours.

La connaissance et le jugement, que l'analyse distingue, sont, à l'origine, les deux faces inséparables du même fait intellectuel. L'apparition d'un objet à l'esprit détermine avec la connaissance la foi en sa réalité. L'idée de l'objet et la croyance à son existence sont données simultanément dans une intuition rapide et confuse, qui produit dans l'âme la conscience de la vérité. Telle est l'affirmation mentale, le jugement concret, dans son essence pure et primitive. Ainsi

considéré, le jugement ne suppose pas une faculté spéciale, il a toujours été regardé, à juste titre, comme une fonction de la raison. Seule, en effet, cette faculté supérieure, qui se mêle à toutes nos perceptions et à toutes nos pensées, conçoit l'être, la vérité en général, et prononce sur les objets particuliers qui lui sont offerts. (Voy. *Raison.*)

Descartes et d'autres philosophes après lui ont donc eu tort d'attribuer le jugement à la volonté. Celle-ci peut intervenir dans les opérations de l'esprit qui préparent le jugement ; mais, ce travail accompli, les idées une fois présentes et le rapport saisi, l'esprit adhère à la vérité et le jugement suit infailliblement (1). Il nous arrive souvent, il est vrai, quand la perception est confuse, au lieu d'attendre l'évidence et de suspendre notre jugement, de le précipiter. Nous affirmons alors plus que nous ne voyons, ou ce que nous ne voyons pas (2) ; le jugement est volontaire ; mais la passion ou la volonté usurpe ici le rôle de la raison ; elles parlent quand celle-ci se tait, ou elles traduisent mal ce que dit le verbe intérieur.

Le jugement est un acte solitaire de l'esprit à qui l'expression n'est point essentielle, et qui peut n'être que tacite. Il faut donc se garder de confondre le jugement en soi avec la *proposition* qui le formule. Mais il est plus important encore de ne pas confondre le jugement primitif, spontané, concret, avec le jugement ultérieur, tel que nous l'offre la proposition, et qui est le fruit de l'abstraction et de l'analyse.

La définition que donnent la plupart des grammairiens et des logiciens s'applique, en effet, à la proposition ou au jugement abstrait, réfléchi : « *Le jugement,* disent-ils, *est la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées.* » D'abord, quel qu'il soit, primitif ou

(1) « Tout ce qui est intelligible ou pensé, la pensée l'affirme ou le nie. » (Aristote, *Mét.*, IV, ch. 7.) — Non potest objectam rem perspicuam non approbare. (Cic. *Acad.*, II, 12. Cf. Reid, t. V, p. 69.) Sur le danger d'attribuer le jugement à la volonté, voy. Leibnitz, *Essais de Théodicée*, 2[e] part., § 187.

(2) «Je tiens que juger n'est pas proprement un acte de la volonté, mais que la volonté peut contribuer beaucoup au jugement ; car quand on veut penser à autre chose, on peut suspendre le jugement; et quand on veut donner de l'attention à certaines raisons, on peut se procurer la persuasion. » Leibnitz

réfléchi, le jugement n'est point une perception, mais une affirmation. Ce jugement : *j'existe*, quand il s'est produit pour la première fois dans ma conscience, était-il le résultat de la perception d'un rapport de convenance entre ces deux termes : *je* ou *moi* et l'idée d'*existence*? Non assurément. Outre qu'un moi abstrait et une existence abstraite ne donneraient jamais qu'un moi concret et réel, l'esprit ne débute pas par l'abstraction. La *simple appréhension*, comme précédant le jugement, est une fiction des métaphysiciens. Je commence par avoir la notion concrète et confuse, le sentiment de mon existence propre, et j'y crois. Le jugement que je porte sur moi-même embrasse, à la fois, dans un acte unique de mon esprit, le sujet, l'attribut et leur rapport. Tous nos jugements existent primitivement sous cette forme. Plus tard vient la réflexion qui, armée de l'analyse, distingue les éléments renfermés dans la notion primitive et les représente par des signes. Alors naît la *proposition* ; de concret le jugement devient abstrait. L'esprit sépare, pour les réunir ensuite, les parties intégrantes de la pensée totale. Le jugement nous offre la connaissance décomposée d'abord dans ses éléments, puis réunis ensuite dans une synthèse artificielle, image plus ou moins fidèle de la réalité.

Voilà le jugement tel qu'il nous apparaît comme opération ultérieure de la pensée. Même alors, il conserve toujours sa nature originelle et propre, d'être une affirmation ; mais il offre des caractères particuliers, et il accomplit une fonction nouvelle et importante qu'il s'agit de déterminer.

II. *Du jugement ultérieur ou comparatif.* — On a vu comment s'est accompli jusqu'ici le travail du développement de la pensée, et quelles opérations ont été mises en jeu. L'esprit venant à réfléchir, décompose la pensée et la réduit en abstractions ; puis il forme des notions générales ; les objets et les idées se classent ainsi dans notre entendement. Mais l'esprit n'est pas un pur magasin d'idées ; ses idées, il les compare entre elles et aperçoit leur liaison, leur convenance ou leur disconvenance. Un objet particulier vient-il à s'offrir à lui, il le rattache à une des classes, genres, ou espèces

qui lui sont connues, ou il l'en exclut, *subsumit aut dirimit*, disent les logiciens. Il lui donne ou lui refuse l'attribut du genre ou de l'espèce. Par là, il le détermine et le classe ; il affirme de lui une qualité ou l'existence. Tel est le jugement comme opération ultérieure de la pensée ; sa fonction est de déterminer la nature des objets en énonçant leurs attributs, soit en faisant ressortir un attribut compris dans le sujet lui-même, soit en joignant un attribut nouveau qui lui convient. Les signes viennent en aide à cette opération qui se formule par une proposition.

Dès lors, l'esprit devient capable d'une opération nouvelle et plus compliquée, qui consiste à saisir, non-seulement le lien de deux idées, mais de plusieurs idées et de plusieurs jugements. Cette opération, c'est le raisonnement.

L'analyse des formes du jugement appartient à la logique comme celle de la proposition à la grammaire générale.

ART. VI. — DU RAISONNEMENT.

Lorsque, par l'application d'une des facultés de notre esprit, nous obtenons une connaissance immédiate des objets, le jugement qui accompagne celle-ci est *intuitif;* mais souvent cette voie nous est fermée. Alors nous avons recours à un artifice, qui consiste à tirer d'un jugement un autre jugement qui y était contenu, et cela, au moyen d'un troisième qui montre le rapport. Le jugement obtenu de cette façon n'est plus intuitif ou *immédiat :* il est *médiat,* et l'opération qui sert à le former s'appelle raisonnement, ainsi que la faculté à laquelle elle se rapporte.

L'analyse du raisonnement et de ses formes, ainsi que l'exposé de ses règles appartiennent à la logique. Nous devons nous borner ici à quelques réflexions générales sur la faculté de raisonner en elle-même.

Le raisonnement est, on le voit, une opération successive de la pensée, qui consiste à établir un rapport entre plusieurs jugements, et à disposer ceux-ci dans l'ordre propre à faire ressortir leur liaison. Il a deux formes principales :

ou nous nous élevons de la considération des faits particuliers à la connaissance des principes, ou nous tirons d'un principe général une vérité particulière qui y était contenue ; nous allons du particulier au général, ou du général au particulier. Le premier de ces deux procédés est l'*induction*, le second la *déduction*, ou le raisonnement proprement dit. Mais, quelle que soit la nature diverse ou même opposée de ces deux formes de raisonnement, elles ont cela de commun que l'esprit n'atteint pas la vérité d'une manière immédiate ou directe. Il n'y arrive que par une marche plus ou moins lente et détournée. Ainsi, cette faculté si précieuse, qui est le principe de tant de belles découvertes, qui engendre tout un ordre de sciences remarquables par leur évidence et leur certitude comme par la fécondité de leurs applications, n'appartient qu'à une intelligence finie et bornée, placée dans une région moyenne entre les animaux qui ne raisonnent pas, et les intelligences supérieures auxquelles le raisonnement est inutile. Elle accuse la faiblesse de notre esprit, en même temps qu'elle révèle une de ses prérogatives (1).

(1) Sur cette question : si les animaux raisonnent et en quoi leur intelligence diffère de celle de l'homme, lisez : Descartes. *Disc. de la méthode*, 5ᵉ partie; Bossuet. *C. de D.* 5ᵉ partie; Fénelon. *Exist. de Dieu*, 1ʳᵉ partie; ch. II. — Locke, *Essai sur l'Ent. humain*, liv. II, ch. XI. Leibnitz, *Nouv. Essais sur l'Ent. humain*, liv. II, ch. XI, § 2, et av.-propos. — Flourens. *De la vie et de l'intelligence*, sect. IV, ch. VII. Id., *De la raison, du génie et de la folie*, 1ʳᵉ partie; ch. VI. — *De l'instinct et de l'intelligence des animaux.* — Mulier, *Manuel de Physiologie*, t. II.

CHAPITRE VII

DES IDÉES

OU DES PRODUITS DE L'INTELLIGENCE.

NATURE, ORIGINE ET FORMATION DES IDÉES.

Après avoir étudié l'intelligence dans ses facultés et ses opérations, nous devons la considérer dans ses effets, qui sont nos idées. Bien qu'impliqué dans les recherches précédentes, le problème de la nature, de l'origine et de la formation des idées a un intérêt particulier et il occupe une grande place dans les discussions philosophiques. Le second point surtout mérite toute notre attention. La métaphysique et la philosophie entière sont engagées dans ce débat sur le principe des connaissances humaines.

ART. I. — DE LA NATURE DES IDÉES.

Si quelque chose de la vérité peut se dévoiler à l'âme, n'est-ce pas dans l'acte de la pensée?
(Platon, *Phédon*.)

§ I. — De l'idée en général.

L'idée est l'acte le plus simple de la pensée. Comme tel il ne peut se définir. « Le mot d'*idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples. » (*Log. de P.-R.*, ch. I.) « Penser, concevoir, connaître, apercevoir, sont les termes les plus simples dont je puisse me servir. Je ne puis donc expliquer ni définir ces termes ; d'autres les obscurciraient, loin de les éclaircir. Si je ne conçois pas clairement ce que c'est que concevoir et connaître, je ne conçois rien. Il y a certaines premières notions qui développent toutes les autres et qui ne peuvent être développées à leur

tour ; et il n'y en a aucune qui soit plus dans ce premier rang que la notion de la pensée.» (Fénelon, *Exist. de Dieu,* 2e part.)

Si l'idée ne peut se définir, elle peut encore moins s'expliquer par les analogies tirées du monde matériel. Ainsi l'idée n'est point une *image* déposée dans le cerveau, comme l'ont pensé Démocrite, Epicure (1) et après eux un grand nombre de philosophes. L'*idée-image* peut, tout au plus, avoir un sens quand il s'agit des perceptions de la vue et des objets étendus ; mais quelle est l'image d'un son, d'une odeur et d'une saveur? Cette théorie, ne peut même pas s'appliquer à toutes les notions que nous nous formons de l'étendue. « Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien, à la verité, que c'est une figure composée de mille côtés ;... mais je ne puis m'imaginer les mille côtés de cette figure ;... et néanmoins je la puis concevoir très-clairement et très-distinctement, puisque j'en puis démontrer toutes les propriétés. (*Log. de P.-Royal, ibid.*) » Cela est encore plus vrai des phénomènes de la pensée. Que concevons-nous plus clairement que notre pensée lorsque nous pensons? et cependant, il est impossible de s'imaginer une pensée ou d'en prendre aucune image dans notre cerveau.

§ II. — Des différentes espèces d'idées et de leurs caractères.

Les idées offrent divers caractères par lesquels on peut les classer. Les uns se rattachent à la forme plutôt qu'à l'essence et au contenu de la pensée. Ainsi, les idées sont concrètes ou abstraites, particulières ou générales, simples ou composées, claires ou obscures, confuses ou distinctes, vraies ou fausses. La logique étudie ces formes de la pensée. La psychologie envisage les idées dans leur nature intime comme

(1) ..... Ea quæ rerum simulacra vocamus,
Quæ quasi membranæ summo de corpore rerum
Direptæ volitant ultro citroque per auras,
Atque eodem nobis vigilantibus obvia mentes
Terrificant, atque in somnis... (*Lucrèce, 4e chant.*)

actes de l'esprit, soit en elles-mêmes, soit par rapport aux facultés qui les produisent. Elles offrent trois espèces distinctes : ou ce sont des *perceptions* de la conscience et des sens, ou ce sont des *conceptions* de l'entendement ; ou, enfin, elles résultent de l'activité de l'esprit s'exerçant sur les données de la raison et des sens.

Cette division qui répond à celle de Descartes en *idées adventices*, *factices* et *innées*, s'accorde avec la théorie précédente des facultés de l'intelligence. Considérées par rapport à leur objet, les idées se ramènent à deux classes : *idées contingentes, idées nécessaires*.

1° Les *idées contingentes* sont celles qui se rapportent à des objets réels, mais dont nous pouvons supposer la non-existence. Telles sont les idées des corps et de leurs propriétés, l'idée que nous avons de nous-mêmes, de nos semblables, et de tous les êtres de la création. Je puis concevoir que les corps n'existent pas : la matière elle-même ne résiste pas à cette supposition. Je pourrais ne pas exister, car je n'ai pas été toujours et je puis cesser d'être : il en est de même de tous les êtres qui n'ont point en eux-mêmes la première raison de leur existence.

2° Les *idées nécessaires* sont celles dont l'objet est tel que nous ne pouvons concevoir sa non-existence. Telles sont les idées d'*espace* infini, de *temps* éternel, d'*être*, de *substance* et de *cause* absolus. Que l'univers soit anéanti, l'espace subsiste, prêt à recevoir un nouveau monde et de nouveaux corps. Avec les événements qui la mesurent disparaît la durée successive, mais le temps éternel reste. Les êtres finis peuvent cesser d'exister, je ne puis étendre cette supposition à l'être infini, à la cause première.

Le nom de *vérités nécessaires* a été donné aux principes de la raison qui, comme les axiomes et les vérités mathématiques, ne peuvent être rejetés sans absurdité, et qui sont marqués du même caractère de nécessité. On nomme par opposition *vérités contingentes* les vérités de fait ou relatives aux lois de la nature qui pourraient être changées par la volonté du Créateur. (Voy. *Raison*).

ART. II. — ORIGINE DES IDÉES.

> C'est en nous-mêmes que nous trouvons les semences de ce que nous apprenons.
> (LEIBNITZ.)

La question de l'origine des idées est d'une importance capitale en philosophie. Nos connaissances ont-elles leur principe dans la sensation ? Nous viennent-elles exclusivement des sens et de l'expérience ? En est-il parmi elles qui dérivent d'une source plus élevée ? Est-il vrai que ces dernières, l'âme les apporte en naissant, et qu'elles soient réellement innées ? Ne nous sont-elles pas transmises par l'éducation, par le témoignage de nos semblables ou par la révélation ? La solution de ces problèmes n'intéresse pas seulement la science, mais aussi la morale, l'art, la religion. On ne s'étonnera pas que les philosophes s'en soient vivement préoccupés. Depuis Descartes l'origine des idées a été un des principaux sujets des controverses philosophiques. Toutefois, avant de rechercher l'origine de nos connaissances, il fallait déterminer leur nature et leurs caractères, tels que nous les trouvons actuellement dans notre esprit. Car comment chercher l'origine de ce que l'on ne connaît pas ? On risque d'assigner à nos idées une fausse origine, et ce qui est plus grave, de les dénaturer pour les faire rentrer dans quelque système fait d'avance ou que l'on est intéressé à défendre. Ce reproche s'adresse en particulier à la théorie sensualiste, qui trahit partout ce vice de méthode.

Avant d'aborder le problème, il convient de fixer le sens précis des termes. Que signifie ce mot, *origine* des idées ? S'agit-il de marquer la date de leur apparition dans l'esprit ? Cette recherche de chronologie intellectuelle peut être curieuse ; mais ce n'est nullement ce que se propose la science philosophique quand elle essaie de remonter à la source de nos connaissances. Il s'agit de savoir quel est le principe générateur de nos idées ou le pouvoir de l'ésprit qui les engendre, en un mot, *d'où* elles viennent, non *quand* elles naissent dans notre esprit, ce qu'il est impossible de déter-

miner. Leur principe est-il la sensibilité ? Ne sont-elles que des transformations d'un fait unique : la sensation ? Si un grand nombre viennent de l'expérience, d'autres n'ont-elles pas une autre source ? Quelle est, en ce cas, la part de l'*expérience* et celle de la *raison* ? Les notions de l'entendement lui-même, les produit-il par sa vertu propre et native ? Le raisonnement avec ses opérations est-il impuissant à les extraire des perceptions de nos sens ? En un mot, l'âme les tire-t-elle d'elle-même et de son propre fonds ? Viennent-elles du dedans ou du dehors ? Voilà le vrai sens du problème, voilà ce qu'il ne faut pas perdre un instant de vue dans cette grande discussion, dont nous marquerons les points principaux.

L'école sensualiste admet en principe que toutes nos idées viennent des sens, ce qu'elle formule en ces termes : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ;* maxime faussement attribuée à Aristote par les scolastiques.

Cette maxime peut être envisagée d'abord comme l'expression de la théorie matérialiste, selon laquelle les idées sont des *images* détachées des objets, et qui pénètrent dans l'esprit par l'intermédiaire des organes des sens. Pour la réfuter, il suffit de rappeler que les idées sont des actes de l'esprit ; qu'entre les idées et les images des objets extérieurs il n'y a aucune ressemblance. Les idées ne peuvent donc naître dans notre esprit par l'introduction de ces prétendues images empreintes dans le cerveau (1). Toute cette théorie dont Démocrite est le père, et qui, renouvelée, dans les temps modernes, par Hobbes et Gassendi, a laissé des traces jusque dans les ouvrages des écrivains spiritualistes, est aujourd'hui complétement ruinée.

Mais l'école sensualiste, représentée surtout par Locke et Condillac, l'a remplacée par une autre non moins fausse, d'après laquelle toutes nos idées ne sont que des *sensations transformées*. (Condillac, *Tr. des sensations.*)

(1) « Quoi ? quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravée sur la cire ? Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. IV, § 9.)

Il est impossible que la sensation soit le principe de nos connaissances. La sensation est une simple modification de l'âme. Comment d'un phénomène passif, d'une impression subie par le sujet sensible, tirer la connaissance d'un objet extérieur à nous, la conception d'une idée et d'une vérité abstraite? La sensation elle-même a besoin d'être aperçue par la conscience. Voir, apercevoir, concevoir, comprendre, ce sont là des actes de l'esprit qui n'ont rien de commun avec *sentir*, être affecté, éprouver telle ou telle impression. Entre des faits d'une nature si différente, aucune transformation n'est possible. Comment de la sensation faire naître les idées de l'espace, du temps, des nombres, des vérités nécessaires, de l'être et de la pensée?

La sensation ne peut donc être l'origine d'aucune de nos connaissances, pas même de la connaissance des objets sensibles.

L'origine commune de toutes nos idées ne peut être que l'*activité de l'esprit*, provoquée, il est vrai, par la sensation et par l'action des objets extérieurs sur les sens.

La question se réduit donc à celle-ci : Quelles sont les facultés de l'esprit auxquelles se rapporte chaque ordre de connaissances, et comment agissent-elles pour les produire?

§ I. — Origine des idées contingentes.

Nous avons distingué deux ordres d'idées et de vérités. Les unes, qui offrent le caractère de la contingence, ont pour objet quelque chose de limité, de fini, de particulier, de multiple et de variable. Les autres, marquées du caractère de la nécessité, nous révèlent l'infini, l'universel, l'immuable et l'absolu.

On ne peut nier que les premières ne soient dues à l'*expérience* et au raisonnement appliqué aux données de l'observation. Ainsi la connaissance des corps et de leurs propriétés nous vient par les sens ; elle appartient à cette faculté qui s'exerce par l'intermédiaire des organes et que l'on nomme

perception externe. La sensation toutefois, même ici, n'est que la condition ou l'occasion de l'idée qui naît à sa suite. Car c'est l'esprit qui voit, qui perçoit les corps et leurs propriétés. — Quant à la connaissance des faits qui se passent en nous, elle est due à une autre faculté par laquelle l'esprit perçoit le dedans, comme par les sens il perçoit le dehors ou le monde extérieur. Cette faculté est le *sens intime* ou la conscience.

Ces deux sortes d'idées, celles du monde extérieur et celles du monde intérieur, forment le domaine de l'observation, et elles ont pour source commune l'*expérience*. L'esprit, s'appliquant à ces données premières, crée avec ces matériaux d'autres idées ; il analyse les objets, les compare, les classe, il généralise. Des principes ainsi obtenus il tire de nouvelles connaissances, et ramène les cas particuliers à la loi qu'il a découverte ; ou enfin, par l'imagination, il combine ses idées dans de nouveaux rapports. Mais il a beau les séparer, les rapprocher ou les combiner, il ne lui est pas donné de dépasser la sphère de l'expérience. Ces notions ainsi acquises s'appellent des *idées empiriques*, ainsi que les jugements qui s'appuient sur elles.

§ II. — Origine des idées nécessaires.

En est-il de même des idées et des vérités nécessaires ? Dirons-nous avec un spirituel écrivain, qui déserte ici la philosophie de Descartes, après s'en être constitué le défenseur sur des points souvent beaucoup moins solides : « A force d'opérer sur les premières idées fournies par les sens, d'y ajouter, d'en retrancher, de les rendre de particulières universelles, d'universelles plus universelles, l'esprit les rend si différentes de ce qu'elles étaient d'abord, qu'on a quelquefois peine à y reconnaître les traces de leur origine. Cependant qui voudra prendre le fil, et le suivre exactement, retournera toujours de l'idée la plus sublime et la plus élevée à quelque idée sensible et grossière. L'idée même de

l'infini n'est prise que sur le fini dont j'ôte les bornes (1). »

Cette opinion, qui est celle de l'école sensualiste, est aussi fausse que superficielle. Que les connaissances relatives aux objets sensibles et aux existences contingentes aient leur source dans l'expérience, nul ne le conteste ; mais il n'en peut être de même de celles dont l'objet dépasse les limites et la portée des sens, des vérités universelles et nécessaires. L'expérience nous révèle ce qui *est*, non ce qui *doit être*, ce qui ne peut pas ne pas être, ce qui est absolu et universel. Or, tels sont les caractères que nous offrent les idées de l'espace, du temps éternel, de l'infini, les axiomes et les vérités nécessaires.

En vain dira-t-on que l'esprit les forme à l'aide de celles qui lui sont fournies par les sens, par voie d'analyse et de comparaison ou d'induction, etc. Aucune opération logique ne saurait transformer le fini en infini, le contingent en nécessaire, le relatif en absolu, ou faire sortir l'un de l'autre. A celui qui soutient cette opinion, on peut dire avec Malebranche : « Votre esprit est un merveilleux ouvrier, il sait tirer l'infini du fini. Je ne sais si c'est ainsi que vous l'avez appris, je crois que vous ne l'avez jamais bien compris. » (*Entretiens sur la Métaph.*, 2e Entr., § 8.)

Le raisonnement inductif ou déductif est si loin de pouvoir créer ces principes qu'il les suppose et s'appuie sur eux : « Quelque nombre d'expériences qu'on ait d'une vérité universelle, on ne saurait s'en assurer pour toujours par l'induction sans en connaître la nécessité par la raison. » (Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. I.)

Pour rendre compte de ces idées et de ces vérités, on a eu recours à l'éducation, au témoignage des hommes, à la révélation et au langage primitif.

1° On se fait de l'*éducation* une bien fausse idée si l'on croit que ces principes puissent s'enseigner ; l'enseignement lui-même ne peut être compris sans ces données premières,

(1) Fontenelle, *de la Connaiss. de l'esprit humain*. Voy. Locke, *Essai sur l'Ent. humain*, liv. III, ch. 2, § 8 ; et Condillac, *sur l'Orig. des Connaiss. hum.*, t. II, §§ 102 et 103.

base de tout enseignement. L'éducation fait sortir les idées de l'esprit, elle ne peut les y mettre : elle développe et ne crée pas. « *Noli putare quemquam discere ab homine ; admonere possumus per strepitum vocis nostræ ; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster.* » (S. Aug. *Lib. de Magistro*, XI.)

2° Le *témoignage des hommes* repose sur certains principes de crédibilité sans lesquels il est de nulle valeur. (Leibnitz.) Dès qu'il porte sur des vérités, il est contrôlé par la raison, qui ne peut rien admettre du dehors sans le trouver aussi dans son propre fonds. — Le *consentement universel* n'existe sur ces principes que parce qu'ils sont les mêmes dans la raison de tous les hommes. Je conclus, dit Leibnitz, qu'un consentement général est un indice et non pas une démonstration d'un principe inné. (*Nouv. Essais*, liv. I, p. 29.)

3° Recourir à la *révélation* pour expliquer ces idées n'est pas plus logique. Un enseignement divin ne peut être compris que par une intelligence qui possède déjà, au moins en germe, avec l'idée de Dieu, la notion de ces vérités premières. « L'idée de Dieu, continue Leibnitz, ne laisse pas d'être dans le fond de nos âmes sans y être mise. Les lois éternelles de Dieu y sont en partie gravées d'une manière encore plus lisible, et quand on attribuerait le premier enseignement à la révélation, toujours la facilité que les hommes ont marquée à recevoir cette doctrine vient du naturel de nos âmes. » En ce sens, dit Kant, la religion révélée n'en est pas moins naturelle.

4° L'origine des idées, dit-on, se confond avec l'origine du *langage* (De Bonald, de Maistre). C'est reculer la question sans la résoudre. De plus, c'est renverser l'ordre des termes, expliquer la cause par l'effet. Qu'eût été le langage pour une intelligence privée de raison, pour un esprit incapable de comprendre le sens des mots et la parole divine ? Pour celui qui n'a pas l'intelligence la parole est un don inutile ; c'est un vain bruit qui s'arrête à l'oreille. Sans ces idées qui sont l'essence de la raison, la plus simple proposition est impos-

sible ou inintelligible. Le verbe, l'âme du discours, exprime l'idée de l'être. Comment cette idée pourrait-elle naître de la parole si elle n'était déjà dans l'intelligence ?

§ III. — Des idées innées.

Si les idées et les principes nécessaires ne nous viennent pas des sens ou de l'expérience, faut-il admettre des idées *innées ?* Que doit-on penser de cette théorie à laquelle Descartes a attaché son nom, qui a soulevé tant de controverses au XVII[e] siècle, et qui, vivement combattue par Locke et Condillac, a souvent été tournée on ridicule par leurs disciples ?

Nous n'hésitons pas à la proclamer vraie au fond, malgré ce qu'elle peut avoir d'inexact dans la forme ou l'expression. On s'en souvient, il ne s'agit nullement de la date des idées, mais de leur source. Viennent-elles des sens ou de la raison ? Du dehors ou du dedans ? L'esprit les tire-t-il de son propre fonds, de *chez soi* (Leibnitz) ? ou lui *adviennent*-elles par la simple vue des objets ? ne fait-il que les fabriquer avec les matériaux du monde sensible ? Voilà le vrai sens de l'*innéité* (1) des idées, selon Descartes et toute l'école spiritualiste. Or, il est certain qu'il existe des idées et des vérités que l'âme ne saurait obtenir par la vue des objets extérieurs et par les opérations de l'esprit s'exerçant sur les données sensibles, qui n'ont pas pu nous être transmises par le langage ou l'éducation, et que, par conséquent, elle ne tire que d'elle-même. Ces notions, ces vérités premières, qui interviennent dans tous nos jugements en matière spéculative et pratique, sans lesquelles toute proposition, toute parole serait inintelligible, peu importe le nom par lequel on les désigne. Qu'on les appelle avec Platon *réminiscences* d'une vie

(1) « C'est, observe Shaftesbury, un mot sur lequel Locke s'amuse sans cesse à jouer..... Qu'ont à faire ici la naissance ou la sortie du fœtus ? La question n'est pas de connaître l'époque où les idées arrivent, mais uniquement si la constitution de l'homme est telle que, dès qu'il sera adulte, plus tôt ou plus tard, peu importe *quand*, certaines idées lui viendront infailliblement, inévitablement, nécessairement. » (Dugald Stewart, *Essai sur Locke, Priestley*, etc.)

antérieure, avec les stoïciens *notions communes* (κοιναὶ ἔννοιαι) ou *raisons séminales*, avec Descartes *idées innées*, avec Reid *principes du sens commun*, avec Kant *formes de la raison*, là n'est pas le vrai sens du débat, à moins qu'on ne fasse dégénérer une haute question métaphysique en une vaine dispute de mots. « Si quelqu'un veut donner un autre sens à mes paroles, dit Leibnitz, je ne veux point disputer des mots. » (*Nouv. Essais*, liv. I.) *

Platon, en interrogeant un esclave, lui fait trouver par lui-même la solution de plusieurs questions assez compliquées de géométrie, et il en conclut que nous naissons géomètres. (*Ménon.*) Or, ceci n'est pas vrai seulement de la science des nombres et des quantités. Les notions premières du bien, du juste, du beau, de l'infini, et les axiomes qui s'y rattachent, les principes de la morale, du droit, de la religion nous sont également innés. L'éducation les développe et ne fait que stimuler l'activité de l'esprit qui les conçoit et les comprend de lui-même. A la lettre, sans doute, l'homme ne naît pas savant, φύσει μὲν σοφὸς οὐδείς. (Arist.) Qui a jamais

* *Remarque*. Descartes le dit lui-même : « Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées qui soient quelque chose de différent de la faculté de penser. Mais bien est-il vrai que, reconnaissant qu'il y avait certaines idées qui ne procèdent ni des objets extérieurs, ni des déterminations de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, je les ai nommées innées. » (*Réponse à Hobbes.*)

Sur le fond du problème, l'accord de tous les grands esprits et presque la communauté de leur langage est à remarquer. Aristote lui-même ne diffère pas de Platon autant qu'on le croit. « Ces choses, dit-il, sont en quelque sorte, dans l'âme elle-même : ταῦτα δὲ ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ. » (*De Anim.* II, 5.) « L'esprit est inné à lui-même (ξύμφυτος). » C'est le mot de Leibnitz. — Cicéron, répétant ou commentant la doctrine platonicienne et stoïcienne, appelle ces principes des connaissances ébauchées, *inchoatæ intelligentiæ* (*De Leg.* I. 9.), ou *prima invitamenta naturæ*. (*De Finib.* V, 6.) — *Ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum*. (*Ibid.*, c. 21.) — L'âme a une certaine nature qui lui est innée, dit à son tour Quintilien : *animi quædam ingenita natura*. L'étude ne fait que lui donner l'essor, *studio exercitata velocitas*. (*Inst. or.* V, x.) — On sait comment Leibnitz explique et corrige la méthode sensualiste : « Les idées de l'être, d'une seule et même substance, du vrai, du bon, et beaucoup d'autres, ne sont innées à notre âme que parce que notre âme est innée à elle-même et qu'elle découvre en elle-même toutes ces choses. Il est bien vrai que rien n'est dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens. Mais il faut excepter l'entendement lui-même : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu; nisi ipse intellectus*. » (Leibnitz, *Épître à Birling.*)

soutenu cette opinion ridicule? Il ne naît pas moral, religieux, artiste, mais capable de le devenir. La nature a mis en lui les germes des plus hautes connaissances. *Ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum.* (Cic., *De Finib.*, V, 21.) C'est en nous mêmes que nous trouvons les semences de ce que nous apprenons. » (Leibnitz.) Ce qu'il y a d'inné, c'est le jugement, le discernement et l'intelligence, γνώμην δ' ἔχει καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. (Arist., *Eth. Nic.* VI, c. xi.)

Il ne faut pas, dit Leibnitz, se représenter l'âme, à la naissance, comme vide en elle-même, comme des tablettes où l'on n'a rien écrit (*tabula rasa*). L'âme contient originairement les principes de plusieurs notions que les objets extérieurs réveillent seulement dans certaines occasions. « La logique et la métaphysique, la morale, la théologie sont pleines de telles vérités, et leurs preuves ne peuvent venir que des principes internes qu'on appelle innés. Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son album ; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens. » (*Nouv. Essais*, liv. I.)

Quel est donc le rôle des sens et de l'expérience dans l'origine de nos idées? Il est très-grand sans doute ; ils fournissent le fait, l'objet réel que l'esprit perçoit ; mais la raison du fait, son explication, sa loi, son principe ou sa cause et la liaison du fait avec la loi, etc, voilà ce que la raison seule conçoit et comprend. Elle seule fournit le principe, l'idée qui rend le fait intelligible.

« Les notions sensibles nous frappent davantage. Nous commençons par nous apercevoir des objets particuliers ; nous débutons par les idées plus composées et plus grossières, par le concret, non par l'abstrait ; mais les idées de la raison sont mêlées à toutes nos connaissances. Les principes généraux gouvernent notre esprit à son insu, et, ajoute encore Leibnitz, « ils entrent dans nos pensées, dont ils sont l'âme et la liaison. Ils sont nécessaires comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoiqu'on n'y pense point. » (*Ibid.*)

Mais n'est-il pas bien étrange de dire que les vérités les plus abstraites et les plus difficiles soient innées? Leibnitz répond : « La connaissance *actuelle* ne l'est point; mais ce qu'on peut appeler la connaissance *virtuelle*, comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre avant qu'on les découvre en le travaillant. S'il y a des vérités innées, il n'y a pas de pensées innées ; car les pensées sont des actions. »

La théorie de Descartes recèle, en effet, un vice que corrige la manière nouvelle dont Leibnitz envisage la pensée. Descartes définit l'âme, une *substance* dont la pensée est l'attribut, comme l'étendue est l'attribut de la matière. Or, l'âme n'est pas une substance passive, c'est une *force*, une cause. Son essence est l'activité. L'âme, comme force active et vivante, a non des propriétés, des attributs, des qualités, mais des pouvoirs, *facultés* ou *virtualités*. Parmi ces facultés, est la raison, la faculté supérieure. Or, la raison ne doit qu'à elle-même les conceptions et les principes nécessaires qui découlent de son essence ; « ils sont *intrinsèques* à l'âme, » selon l'expression de Leibnitz. La connaissance sensible devance la connaissance rationnelle, elle l'enveloppe, si l'on veut, mais ne la contient pas. Celle-ci, la raison la tire de son propre fonds par la puissance qui lui est inhérente ou *innée*, ainsi que toutes les vérités qui y sont comprises comme conséquences. En ce sens, une vérité découverte après de longues recherches n'en est pas moins une vérité innée. (Leibnitz, *ibid.*, ch. I.)

§ IV. — De l'origine des idées dans Dieu.

Dire que la raison ou l'entendement est la source des idées nécessaires et des vérités absolues, c'est sans doute se placer au-dessus du système grossier qui les fait dériver des sens et de l'expérience. Dire qu'elles sont innées en ce sens que l'esprit les puise dans son propre fonds et qu'elles sont comme sa substance la plus intime, c'est exprimer la même vérité d'une manière plus profonde. Contemporaines de l'âme, elles sont alors, suivant la belle expression de *Descartes*,

comme le sceau de l'ouvrier empreint sur son œuvre. Et l'on peut dire qu'elles sont non-seulement innées, mais *concréées.* (Leibnitz.) Cependant ce n'est pas s'élever assez haut encore. La philosophie, qui est la recherche des principes, ne peut ici s'arrêter en chemin ; il faut qu'elle remonte jusqu'au premier principe de toute connaissance et de toute vérité. C'est ce qu'elle a fait par l'organe de ses plus illustres interprètes, Platon (*Rép.*, VI), Descartes (1), Leibnitz (2), Fénélon, Bossuet (3), Malebranche (4). Ces grands génies, en effet, n'hésitent pas à placer l'origine véritable de nos idées nécessaires dans Dieu, source et principe de toute vérité, comme à rattacher la raison humaine à la raison divine, dont elle est l'image et le reflet. Notre raison doit être éclairée par une lumière supérieure qui nous fasse apercevoir ces vérités. « Comme le soleil semble éclairer tous les corps, de

(1) « Je n'aurais pas l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. » (Descartes, 3e *Méditation.*)

(2) « Ces vérités étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire; c'est là que je trouve l'original des idées et des vérités, » (Leibnitz, *Nouv. Ess. sur l'Ent. hum.*, liv. IV, ch. 11.)

(3) « Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui entend hors de lui. C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières. Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. » (Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, ch, IV, § 5.)

(4) La théorie de la *Vision en Dieu*, de Malebranche, est une exagération sans doute; mais le fond de cette doctrine est éminemment vrai. C'est la pensée de Platon, de saint Augustin, de tous les docteurs de l'Église et de l'école cartésienne toute entière. Bossuet, Fénelon, Leibnitz tiennent le même langage. Voici comment s'exprime Malebranche lui-même, quand il reste dans la généralité de son principe :

« Il faut savoir que Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits...

« Nous ne saurions rien voir que Dieu ne nous le fasse voir. C'est Dieu même qui éclaire les philosophes dans les connaissances que les hommes ingrats appellent naturelles, quoiqu'elles ne leur viennent que du ciel. C'est lui qui est proprement la lumière de l'esprit et le père des lumières, *pater luminum.* C'est lui qui enseigne la science aux hommes, *qui docet hominem scientiam.* En un mot, c'est la véritable lumière qui éclaire tous ceux qui viennent au monde, *lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* » (*Rech. de la Vérité,* liv. III, 2e part., ch. 6. Fénelon, *Exist. de Dieu,* 2e part., ch. IV. Bossuet, *Conn. de Dieu,* ch. IV, §§ 5 et 9.)

même le soleil d'intelligence éclaire tous les esprits. » (Fénelon, *Exist. de Dieu.*) Mon esprit n'est point la raison primitive, la vérité universelle et immuable, il est seulement l'organe par où passe cette lumière et qui en est éclairé. Il y a un soleil des esprits qui les éclaire beaucoup mieux que le soleil visible des corps. » (*Ibid.*)

Telle est la vraie solution de la question de l'origine des idées. C'est celle de Platon et de tous les philosophes spiritualistes. Elle laisse à résoudre bien des problèmes, ne fût-ce que celui du mode de participation de notre raison avec la raison divine ou absolue ; mais elle est la seule que la science, comme la religion, puisse admettre, et qui soit conforme à la croyance universelle du genre humain.

ART. III. — FORMATION DES IDÉES.

> Il saura sans avoir appris, tirant sa science de son propre fonds. (PLATON, *Ménon.*)
>
> Tous les hommes, s'ils sont bien interrogés, trouvent tout d'eux-mêmes. (ID., *Phédon.*)

L'origine des idées reconnue, et les nuages amoncelés sur cette question dissipés, il est utile d'étudier la manière dont se forme la connaissance humaine, de voir par quels procédés se développent dans notre esprit les deux ordres de connaissances. Cette nouvelle face du problème intéresse au plus haut point la science. Ici est le secret des méthodes par lesquelles elle se forme et se transmet. L'éducation entière repose sur cette base.

§ I. — Idées contingentes ; part de l'expérience dans leur acquisition.

A son origine, la connaissance humaine est vague et confuse. Elle est aussi concrète et individuelle. L'esprit s'y appliquant l'analyse et la décompose. Elle devient distincte, simple et abstraite, de complexe et de concrète qu'elle était. Puis l'esprit comparant les objets, saisit leurs ressemblances et leurs différences, les classe et forme ainsi des notions générales, des genres et des espèces. Par

induction, il étend aux espèces et aux genres les propriétés des individus. Il s'élève à la conception des lois qui les régissent et les formule en principes. Arrivé là, il redescend des genres et des espèces aux individus par un procédé inverse qui fait succéder la déduction à l'induction. Tel est le cercle que parcourt l'intelligence humaine dans la formation des idées *contingentes* ou *empiriques ;* la science le parcourt également ; elle convertit ces procédés en méthode et les suit avec régularité.

Les opérations de l'intelligence qui concourent à cette formation, ont déjà été décrites. Leurs règles seront étudiées ailleurs. (*Logique.*) Remarquons seulement qu'elles-mêmes sont soumises à certains principes régulateurs qui viennent de la raison, tels que les idées de cause, de loi, le principe de causalité, etc. Néanmoins, la base de la méthode est l'*expérience.* C'est par la comparaison des objets et des faits particuliers que je forme les notions générales d'arbre, de plante, celle de propriétés particulières à chaque genre ou à chaque espèce du règne minéral, végétal ou animal. L'expérimentation fait découvrir les lois de la nature, les lois de la pesanteur, de la lumière, de l'électricité, etc. Ainsi se forment les idées *empiriques* ou *contingentes.*

§ II. — Idées nécessaires; part de la raison dans leur développement.

Est-ce ainsi que se développent les idées et les vérités nécessaires en mathématiques, en logique, en métaphysique, en morale, en religion naturelle, en esthétique ; les notions du *vrai*, du *bien*, du *juste,* du *beau* ? Comment se forment-elles dans notre esprit ? Ici l'expérience est loin d'être nulle. Le fait, l'image, la figure, la notion concrète, sont indispensables pour que la raison conçoive l'idée et la vérité abstraite et qu'elle les comprenne. Mais ce n'est là que la matière du jugement et de la conception. L'esprit doit passer de la notion concrète à la notion abstraite, et pour cela, que faut-il ? un acte de *réflexion.* La réflexion, appliquée à

un seul objet saisira dans le cas particulier le côté général, le rapport d'égalité de deux nombres par exemple comme indépendant de la forme concrète où il se présente. (Voyez Platon, *Phédon*, *Ménon.*) De même, un corps étant donné, si l'esprit est attentif, il conçoit qu'il est dans un *lieu*, et que ce lieu est dans un *espace* sans limites qui renferme tous les corps, *espace infini nécessaire.* S'il est témoin d'un fait, il conçoit qu'il a une cause, *que tout fait a une cause*, qu'il ne peut y avoir de phénomène sans cause. Ainsi de tous les principes nécessaires et universels de la raison. Ici le cas particulier, le fait présent n'est qu'un *exemple*, qui ne sert nullement de base à l'induction. C'est le point de départ d'où l'esprit s'élève à la conception de l'idée générale, à la loi qui régit tous les cas particuliers, au principe qui domine l'expérience, et il en est de même des vérités que l'esprit déduit de ces principes, ou qu'il construit à l'aide de ces axiomes. De sorte que la science tout entière sort de ces vérités que l'esprit recèle en lui-même, « En ce sens, remarque Leibnitz, on doit dire, que toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées, et sont en nous d'une manière virtuelle. » (*Nouv. Ess.*, ch. I.) C'est ce qui faisait dire à Platon : «Il saura sans avoir appris, tirant sa science de son propre fonds, ἀναλαβων αὐτος ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην. » (*Ménon.*) Pascal enfant créant la géométrie est la preuve frappante de ce procédé *à priori.* Or, ce qui est vrai de la géométrie, l'est de toutes les connaissances rationnelles et morales. En ce sens, elles sont innées. « L'homme n'enseigne pas l'homme », dit S. Augustin, *l. c.*

§ III. — Des degrés dans la formation des idées.

On doit distinguer plusieurs *degrés* dans la manière dont se forment et se développent dans notre esprit les idées et les vérités nécessaires. La science reproduit ces divers aspects dans les divers systèmes où figure leur analyse.

1° La forme la plus élémentaire et la plus générale est celle qu'elles prennent dans l'intelligence de tous les hommes

comme vérités ou *principes du sens commun.* C'est aussi la forme à laquelle s'arrête la philosophie écossaise. (Reid, *Œuvr.*, t. V.)

2° On peut ensuite les concevoir comme les lois nécessaires et les *formes de la raison.* Cest le point de vue de Kant et de la philosophie kantienne. (*Critique de la raison pure.*)

3° Mais la science ne peut s'arrêter à ces points de vue inférieurs ou intermédiaires. Après avoir considéré ces idées comme constituant l'essence de la raison humaine, elle doit remonter à leur véritable source (V. *Suprà.*) Car, si elles sont l'essence de la raison humaine, elles sont cependant indépendantes de sa constitution actuelle et de ses lois. Elles ne gouvernent pas seulement notre esprit, tous les esprits sont régis par elles. *Universelles* et *immuables*, elles forment la *raison* même dans son caractère *absolu.* La raison. humaine reconnaît son identité avec la raison divine dont elle est une émanation, dont elle participe, et où elle trouve sa propre origine. (Platon.)

En même temps, elle comprend que, si elles sont dans la raison absolue et dans l'homme, elles apparaissent aussi dans l'univers, dont elles forment l'harmonie, l'ordre et la beauté (Id.) « Ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences, en un mot, les lois de l'univers. » (Leibnitz, *Ibid.*)

APPENDICE.

CONSÉQUENCES RELATIVES A L'ÉDUCATION.

On ne peut trop insister sur les conséquences de la théorie précédente relatives à l'*Education.* Ou l'on considère, en effet, l'esprit humain comme un être purement passif et réceptif, et alors on se borne à transmettre les vérités de la science comme des faits positifs dont celui-ci n'est que le réceptacle et le dépositaire. Ou l'on conçoit l'esprit lui-même comme le véritable principe et l'artisan de ses propres connaissances, et, dans cette conviction, on devra sans cesse faire appel à son activité, le stimuler et le diriger, le forcer à concevoir et à *produire* par lui-même. Car, dans les sciences mêmes où l'observation joue le principal rôle, l'esprit ne se borne pas à recueillir des faits, il doit les interpréter et en pénétrer le sens, les rattacher à leur loi et à leur fin, saisir leur ordre et leur enchaînement. Quant aux sciences rationnelles pures, telles que les mathématiques et la logique, on peut dire qu'il les crée de toutes pièces : il tire de son propre fonds jusqu'aux matériaux

eux-mêmes, qui sont les idées de la raison. Les hautes sciences ne s'*apprennent* pas, elles se *comprennent*. Savoir, ici, c'est comprendre, et comprendre, c'est ou rattacher par la pensée une vérité particulière à une vérité abstraite, ou saisir le lien des vérités entre elles.

C'est le vrai sens de la théorie de la *réminiscence* de Platon. « Ce qu'on appelle *apprendre* n'est que *se ressouvenir*. » (*Ménon*.) La conclusion de Socrate, qui est aussi celle de saint Augustin dans son *Traité de la grandeur de l'Ame*, est que, dans les sciences démonstratives, nul homme ne peut rien enseigner à un autre homme ; que ce qu'on appelle art d'enseigner, dans un maître, n'est que l'art d'interroger son disciple avec méthode pour lui faire découvrir la vérité dans son propre esprit, et que ce qu'on appelle *apprendre*, dans un disciple, n'est proprement que développer, par son attention, ses propres idées, dont l'existence, dans tous les esprits, est par conséquent indubitable. » (Le P. André, *Œuvr. phil.*, éd. Cousin, p. 200.) « Apprendre, suppose qu'on puisse savoir ; et savoir, suppose qu'on puisse avoir des idées universelles et des principes universels, qui, une fois pénétrés, nous fassent toujours tirer de semblables conséquences. » (Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, ch. V. § 5.)

« Les hommes peuvent nous parler pour nous instruire ; mais nous ne pouvons les croire qu'autant que nous trouvons une certaine conformité entre ce qu'ils nous disent et ce que nous dit le *maître intérieur* ; après qu'ils ont épuisé tous leurs raisonnements, il faut toujours revenir à lui et l'écouter pour la décision. Si un homme nous disait qu'une partie égale le tout dont elle est partie, nous ne pourrions nous empêcher de rire, et il se rendrait méprisable au lieu de nous persuader. C'est au fond de nous-mêmes, par la consultation du maître intérieur, que nous avons besoin de trouver les vérités qu'on nous enseigne, c'est-à-dire qu'on nous propose extérieurement. Ainsi, à proprement parler, il n'y a qu'un seul véritable maître qui enseigne tout et sans lequel on n'apprend rien. Les autres maîtres nous ramènent toujours à cette école intime où il parle seul. (Fénelon, *Exist. de Dieu*, 1re partie, ch. II.)

« Je vous dis ce que je vois, et vous ne le voyez pas ; c'est une preuve que l'homme n'instruit pas l'homme ; c'est que je ne suis point votre maître ou votre docteur ; c'est que je ne suis qu'un moniteur... je parle à vos oreilles. Apparemment je n'y fais que trop de bruit ; mais votre unique maître ne parle point encore assez clairement à votre esprit ; ou plutôt la raison lui parle sans cesse fort nettement ; mais, faute d'attention, vous n'entendez point ce qu'elle nous répond. » (Malebranche, *Entr. Mét.*, 3e entr., § 9.)

— En regard de ce langage profond et vrai des grands écrivains spiritualistes, combien est faux et superficiel celui des partisans de la théorie opposée ! Aussi nous regrettons de voir un philosophe respectable, à la fois adversaire et partisan de Condillac, après avoir restitué à l'âme son activité, partager ici le préjugé de l'école sensualiste. « Les idées innées, dit M. Laromiguière, sous quelque forme qu'on les présente, de quelque nom qu'on les décore, de quelque couleur qu'on les embellisse, ne soutiennent pas l'examen de la raison, et la philosophie en les créant s'oublia elle-même pour faire l'office de l'imagination. L'homme n'entre pas dans la vie pourvu d'idées, riche de connaissances ; l'ignorance est son état primitif. Nous ne savons que ce que nous avons appris... » (*Leç. de Phil.*, 2e part., leçon 9.)

L'ingénieux et spirituel auteur ne paraît pas avoir saisi le vrai point de la question, qui n'est pas de savoir si l'homme entre dans la vie pourvu d'idées, mais comment il *acquiert* ses idées. « Nous ne savons, dit-il, que ce que nous avons *appris*. » Mais comment *apprenons*-nous?

Qu'est-ce qu'apprendre ? Tout le problème est là, et il est assez grave pour avoir donné à réfléchir à de grands penseurs, dont il faudrait traiter l'opinion moins légèrement. Quand on dit qu'il y a des vérités que l'homme n'apprend pas, et sans lesquelles il ne pourrait rien apprendre, on énonce une vérité triviale et cependant plus profonde. Elle a été, il est vrai, contestée et tournée en ridicule par les philosophes sensualistes, par les partisans de la table rase et de la statue; mais ce n'est pas une raison d'ériger leur sentiment en axiome. La vérité, au contraire, est que nous ne savons pas ce que nous n'avons fait qu'apprendre : *Tantum scimus quantum memoria tenemus*, a dit Cicéron. Soit, mais il est plus vrai encore de dire avec Vauvenargues : « les choses qu'on sait le mieux sont celles qu'on n'a pas apprises. »

Un philosophe sensualiste a dit avec beaucoup de vérité : «Chacun n'a que les idées qu'il s'est faites, et personne ne peut penser pour un autre. » (Destutt-Tracy, *Idéol.*, ch. XVII.) Seulement cette phrase renverse tout le système sensualiste.

« Mais si tout ceci est vrai, il ne faut donc pas croire que la science *s'apprenne* de la manière dont certaines gens promettent de l'enseigner. Ils se vantent de pouvoir la faire entrer dans une âme où elle n'est point, à peu près comme on rendrait la vue à des yeux éteints. Mais le discours présent nous fait voir que chacun a dans son âme la faculté d'apprendre, avec un organe destiné à cela; que tout le secret consiste à tourner cet organe avec l'âme toute entière, etc. » Platon, (*Rép.*, VII. Cf. *Théétète*, *Phédon*.)

Nous ne travaillons qu'à emplir la mémoire et laissons l'entendement et la conscience vides. On ne cesse de crier à nos oreilles comme qui verserait dans un entonnoir..... Savoir par cœur n'est pas savoir c'est tenir ce qu'on a donné en sa mémoire. Ce qu'on sait droitement on en dispose sans regarder au patron, sans tourner les yeux vers son livre. — (*Montaigne. Essais*, liv. I, ch. 24 et 25.)

CHAPITRE VIII

DU LANGAGE.

> Deus ille princeps, parens rerum, nullo mag hominem separavit a cæteris animalibus quam dicendi facultate. (Quintil., *Inst. or.* II, 16.)

ART. I. — DU LANGAGE ET DES SIGNES EN GÉNÉRAL.

§ I. — Du langage en général.

L'homme, esprit uni à un corps, a des organes qui le mettent en relation avec les objets extérieurs. Un autre moyen lui était nécessaire pour communiquer avec ses semblables, intelligences comme lui revêtues d'une enveloppe matérielle. Le langage lui a été donné, qui lui sert à transmettre ou exprimer sa pensée. Cette faculté ne le distingue pas moins du reste des animaux que la raison elle-même, qui sans cela serait inutile, ou ne pourrait se manifester (1). La parole ou le discours est le lien de la société humaine (2), il réunit ses membres épars dans l'espace et le temps. Par lui se fait l'éducation de l'individu et du genre humain.

Mais cette fonction n'est ni la seule ni la première du langage et de la parole. Les signes sont nécessaires à l'homme autant pour *former* sa pensée que pour l'*exprimer*. Ils interviennent dans toutes les opérations de son esprit ; sans eux, il ne saurait concevoir, juger, raisonner. Cet usage de la parole n'a pas échappé aux anciens philosophes ; c'est le sens du mot de Platon : « La pensée est un discours que l'âme se tient à elle-même. « (*Théétète*, Cf. le *Sophiste*.)

(1) « Sed ipsa ratio neque tam nos juvaret, neque tam esset in nobis manifesta, nisi quæ concepissemus mente promere etiam loquendo possemus. » (Quintilien, II. 16.) — « Moderationem vocis, orationis vim, quæ conciliatrix est humanæ maxime societatis. » (Cicéron, *De Leg.* I, 9.)
(2) « Societatis humanæ vinculum est ratio et oratio. » (Cic., *De Offic.* I, 16.)

Locke remarque ce double emploi du langage, « d'enregis- « trer la pensée qui nous fait parler à nous-mêmes, et de « servir à la communiquer. » (*Ess. sur l'Ent. hum.*, l. III, ch. 9.) « Nous ne pouvons penser sans signes, » a dit Condillac. (*Logique.*) — « Nous pensons notre parole avant de parler notre pensée, » ajoute un auteur plus récent (de Bonald), commentant la phrase de Platon (1). La liaison étroite de la pensée et du signe est exprimée par le discours lui-même et l'analogie des mots : λόγος, parole, raison : *ratio*, *oratio*.

Ainsi envisagé, le langage est comme une faculté nouvelle qui s'ajoute aux facultés de l'esprit. Il importe de l'étudier en lui-même et dans son rapport avec les opérations de l'intelligence, de mesurer sa portée, de tirer quelques conséquences pratiques sur les moyens de le perfectionner, afin par là de perfectionner nos idées et la science humaine, qui est une création de la pensée.

Auparavant nous devons traiter des signes en général, la parole étant une combinaison de signes.

§ II. — Nature et division des signes : langage naturel ; langage artificiel.

I. On appelle *signe* tout objet sensible qui rappelle un autre objet ou en éveille l'idée. Trois choses sont nécessaires pour constituer un signe : 1° l'idée ou l'objet signifié ; 2° le signe ou l'objet qui signifie ; 3° le rapport qui les unit et qui doit être perçu par l'esprit. Otez une de ces conditions, il n'y a plus de signes.

Le nombre des signes est illimité. Tout objet sensible, peut devenir signe d'un autre objet, soit physique, soit moral. Les phénomènes de la nature étant liés entre eux, deviennent pour nous des signes. La flamme indique le feu, l'éclair annonce la foudre, la verdure rappelle le printemps. Dans l'ordre moral, la disposition des traits du visage, les gestes et les mouvements du corps expriment les senti-

(1) On connaît ce mot de Rivarol : « L'homme qui parle est un homme qui pense tout haut. »

ments de l'âme. Il suffit même d'associer volontairement une idée à un objet quelconque, bien qu'ils n'aient aucune liaison naturelle, pour que l'objet rappelle l'idée ; c'est le cas des signes de la parole et de l'écriture.

II. Une première division des signes est tirée des *matériaux* qui servent à les former et des *sens* auxquels ils s'adressent. Il y a des signes de la *vue*, de l'*ouïe*, du *toucher*, même de l'*odorat* et du *goût*. Les formes et les couleurs, les sons, les odeurs et les saveurs sont des matériaux propres à devenir des signes. Leurs avantages ne sont ni égaux ni les mêmes. A la lenteur de la perception le signe tactile joignant la difficulté de l'émission, a un usage très-borné. Les odeurs et les saveurs, entre autres désavantages, ont celui d'être affectives, ce qui est un grand inconvénient pour un signe. Les véritables signes sont ceux de la *vue* et de l'*ouïe*. On peut hésiter d'abord sur leurs avantages respectifs. Les signes de la vue ont pour eux, avec la simultanéité et la fixité, le privilége de captiver notre attention. Le son instantané et successif manquant de cette permanence nous frappe moins que l'image visible : *Segnius irritant animos demissa per aurem quam quæ sunt oculis subjecta fidelibus.* (Hor. art. poét.) Mais cet inconvénient est plus que compensé par les avantages qu'il tire de son apparente infériorité. Par cela qu'il est successif et instantané, il devient plus propre à s'unir à la pensée, à la suivre dans ses modes et ses combinaisons. Moins matériel et plus rapide, il facilite ses opérations sans les matérialiser. La nature elle-même a proclamé cette supériorité, en donnant à l'homme un organe propre à émettre des sons ; le langage en tire son nom. La parole, qui est une combinaison des sons, est le langage par excellence. *Nullo magis hominem separavit a ceteris animalibus.* (Quintil.)

III. Langage naturel et artificiel. — Une autre division, plus philosophique, est prise dans le *rapport* qui unit le *signe* à l'*idée*. Ce rapport est double. Ou il est une loi de la nature qui ne dépend pas de la volonté humaine ; ou il est arbitraire, et notre volonté peut le changer ou le modi-

fier; ce qui constitue le langage naturel et le langage a - tificiel.

1° Le *langage naturel* se compose des lignes et des formes du visage, des cris, des gestes, des mouvements, des attitudes du corps et de tout son extérieur. Il est instinctif, et nous n'avons pour l'apprendre d'autre maître que la nature. Antérieur à la parole, interprété par l'enfant qui vient de naître, parlé et compris par tous les hommes, à toutes les époques et sur tous les points du globe, malgré la diversité des idiomes, il forme une sorte de langue universelle. C'est aussi le langage des animaux, auxquels il suffit pour exprimer leurs impressions et leurs besoins. Il est celui de la nature entière, dont les formes, les mouvements et les sons inarticulés ont une expression symbolique. De plus, il est *synthétique*, il rend très-bien toute une situation, un sentiment, une action, d'une manière instantanée ou simultanée. *Imago animi vultus*, (Cic.) Mais il ne peut en présenter les diverses parties et les éléments dans un ordre successif. Expressif et pathétique au plus haut degré, il excelle à peindre la passion. Cicéron l'appelle l'*éloquence du corps* (1). Il n'y a pas un mouvement de l'âme qui n'ait son expression naturelle dans le visage, la voix ou le geste (2). C'est le langage de la sensibilité; mais il est impropre à décomposer la pensée et à exprimer les idées. — Ce qui constitue son essence, c'est l'invariabilité du rapport qui unit le signe à la chose signifiée. Ce rapport est une loi de la nature qui le rend indépendant de la volonté humaine. L'homme peut faire exprimer ce qu'il veut à sa figure, produire des gestes à volonté; mais il ne peut changer l'expression du signe qu'il emploie. Toujours le signe de la douleur est le signe de la douleur, et ne peut devenir celui de la joie. Le geste de la colère ne peut échanger sa signification contre celle d'un autre geste qui traduit une autre passion. Entre les lignes,

(1) *Est enim actio quasi corporis quædam eloquentia.* (*Orat.* c. 17.)

Oui tout parle dans l'univers,
Il n'est rien qui n'ait son langage. (LAFONTAINE.)

(2) *Omnis enim motus animi suum quemdam natura habet vultum et sonum et gestum.* (Cic., *De Orat.* III, 57.)

les formes du visage, les mouvements du corps, et la pensée, les sentiments attachés à ces signes, il y a une analogie secrète et mystérieuse tirée des lois qui règlent l'accord de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière.

2° Le *langage artificiel* offre un caractère opposé. Ses matériaux peuvent être les mêmes, mais le rapport n'est plus naturel, il est arbitraire et dépend de la volonté. Telle est la *parole* ou le discours formé des sons articulés de la voix. Essentiellement mobile et diversifié, il donne lieu à un grand nombre d'idiomes et de dialectes. Les langues ont toutes quelque chose de commun, des lois invariables et nécessaires comme les lois internes de la pensée qu'elles expriment. Mais elles n'en sont pas moins prodigieusement variées dans leurs matériaux, leurs formes, les combinaisons de leur syntaxe, leurs tours et leurs constructions, leur génie propre, etc. Ce langage a besoin d'être interprété et appris pour être parlé. Quoique la propriété d'analyser la pensée ne manque pas tout à fait au langage d'action (voy. Condillac, *Logique)*, elle caractérise le langage artificiel à un point tel qu'elle lui devient spécifique. Analytique, il est merveilleusement propre à décomposer la pensée, à la suivre dans toutes ses transformations, ses modes et ses combinaisons, à seconder l'esprit dans toutes ses opérations. — Mais son caractère artificiel vient surtout de ce que, malgré les analogies et les harmonies primitives du langage naturel, il n'y a aucun rapport nécessaire et naturel entre le signe et l'objet, le mot et l'idée. Quoiqu'il ne soit pas né du caprice ni d'une convention formelle, il dépend de la volonté humaine, qui peut créer de nouveaux signes, et, raisonnablement ou non, changer la valeur des termes reçus. Aussi le langage est-il soumis à toutes les révolutions de l'esprit humain. L'usage est sa loi.

Multa renascentur, quæ jam cecidere, cadentque,
Quæ nunc sunt in honore vocabula, sic volet usus,
Quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi. (Hor.)

3° *De l'Écriture.* — A la parole s'ajoute l'écriture, signe artificiel, pris dans l'étendue visible et qui s'adresse à la

vue. L'écriture rend à la parole le même service que celle-ci rend à la pensée, celui de la décomposer. Elle ajoute la permanence. Mais l'écriture n'est pas le signe immédiat de la pensée. Elle ne représente que les sons, signes directs de la pensée. Elle est le signe du signe. Telle est, du moins, l'écriture *alphabétique* qui représente les sons et les articulations de la voix humaine. *Hic enim usus est litterarum ut custodiant voces.* (Quintil.) L'écriture *hiéroglyphique*, et les autres signes figuratifs ou emblématiques, représentant directement les objets ou les idées, sont de véritables langues, des langues pour les yeux. L'immense supériorité de l'écriture alphabétique lui vient de ce qu'elle décompose les sons au lieu des idées, de ce qu'elle est *phonétique*, non *idéographique*. Elle ramène l'infinité des sons à un petit nombre de caractères : *Sonos vòcis, qui infiniti videbantur, paucis litterarum notis terminavit.* (Cic., *Tusc.* I, 25.) Tous les peuples ont regardé comme une invention divine

.... cet art ingénieux,
De peindre la parole et de parler aux yeux (1).

Mansuram rudibus vocem signare figuris. (Lucain, *Phars.*, III, 221.)

ART. II. — RAPPORTS DU LANGAGE AVEC LA PENSÉE ; SON INFLUENCE SUR LES OPÉRATIONS DE L'ESPRIT ET LES FACULTÉS DE L'INTELLIGENCE.

§ I. — Rapport du langage avec la pensée.

1° Le langage sert à *transmettre* la pensée, c'est là sa fonction la plus évidente. Il établit un lien de communication entre les hommes et rend la société possible ; il est la condition de tout perfectionnement intellectuel et moral. L'homme isolé de son espèce est incapable de progrès. Par l'éducation il reçoit les vérités découvertes avant lui, il puise à ce trésor amassé par les siècles. Sans le langage, livré à lui-même, il ne saurait faire usage de ses plus précieuses

(1) Sur les *Avantages de l'écriture* et son influence sur les opérations de la pensée, voy Degérando, *Des Signes et de l'Art de penser*, t. II, p. 402 et suiv. — Destutt de Tracy. *Idéologie*, ch. XVII, et *Grammaire*, ch. V.

facultés. Celles-ci ont besoin d'être excitées, mises en jeu par la parole. Les germes de connaissances supérieures qui ont été déposés en lui resteraient ensevelis dans son esprit. Il serait étranger à la science, à la moralité, à la religion.

Ne nous méprenons pas ici toutefois sur la nature et la portée du langage. La parole en réalité ne transmet pas, elle excite ou évoque les idées associées aux signes, voilà tout. L'esprit doit interpréter le signe, concevoir lui-même l'idée qui y est attachée et la reproduire dans sa pensée. C'est donc lui qui rend le signe intelligible. On voit combien est impropre le mot *véhicule* de la pensée donné à la parole, pour exprimer le mode de communication entre les esprits. (*Suprà*, *formation des idées*).

2° Mais telle n'est pas la première ni la plus importante fonction du langage. Celui-ci est nécessaire non-seulement pour communiquer les idées, mais pour les *former*. Il est indispensable à toutes les opérations de l'esprit, qui, sans lui, ne pourraient s'exécuter ou resteraient inefficaces. C'est ce rapport qu'il s'agit de mettre en lumière.

Pour reconnaître ici les liens étroits qui unissent la parole à la pensée, il faut prendre celle-ci à son origine, la suivre dans toutes ses transformations et ses combinaisons. On verra que, si la pensée précède le signe, celui-ci est nécessaire pour la fixer et la développer, qu'elle revêt toutes ses formes, et s'identifie avec lui au point qu'il devient impossible, dans l'analyse des opérations de l'esprit, de séparer les idées des termes qui les expriment.

§ II. — Influence du langage sur la formation des idées et les opérations de l'esprit.

1° La première opération de l'esprit est l'*analyse*. A son origine, la pensée est vague et confuse. Pour qu'elle devienne claire et distincte, il faut que l'esprit, par l'attention et la réflexion, décompose les objets dans leurs parties et leurs qualités. Cette décomposition ne peut se faire sans le langage qui fixe les résultats de l'analyse, présente les parties séparées du tout, les qualités isolées de leurs objets.

Nous obtenons ainsi des idées partielles mais distinctes, abstraites mais claires. Les idées incorporées aux signes prennent le nom de *termes* abstraits. Le langage est donc, comme le dit Condillac (*Logique*), « un instrument d'*analyse* et d'*abstraction.* »

Cette première opération conduit à d'autres plus difficiles. De la comparaison naît la synthèse qui donne des idées *complexes*. La comparaison de plusieurs objets engendre les idées *générales*, qui incorporées aux signes deviennent des termes généraux, unités artificielles, résumés de nos analyses et de nos comparaisons. La notion analysée et généralisée fournit la base du jugement, qui lui-même est la base du raisonnement. Voyons ici le rôle des signes.

2° L'analyse, disons-nous, se continue par l'*abstraction* et la *généralisation.* C'est le fruit de la *comparaison.* Or, l'esprit aurait beau regarder attentivement chaque partie ou qualité d'un objet pour les comparer à d'autres, il ne saisirait nettement ni les ressemblances ni les différences, si le signe n'était là pour fixer et reproduire le résultat de l'analyse et de la comparaison. Du moins ne conserverait-il aucune notion précise. Il faut, d'ailleurs, que la qualité lui apparaisse dégagée de toutes les autres qualités ou rapports qui viennent la compliquer. Pour cela, le signe est indispensable comme ne représentant qu'une seule qualité, qu'un seul rapport à la fois. La formation des idées *abstraites* et *générales* est donc subordonnée à l'emploi des signes. « Essayez de vous tracer l'image d'un arbre en général, jamais vous n'en viendrez à bout. Malgré vous, il faudra le voir, petit ou grand, ras ou touffu, clair ou foncé, et s'il dépendait de vous n'y voir que ce qui se trouve dans tout arbre, cette image ne ressemblerait plus à un arbre (1). » Que l'un de ces objets soit pris comme type de tous les autres, l'individu devenu symbole de l'espèce ou du genre conserve ses qualités individuelles; l'abstrait ne peut se dégager du concret.

(1) Rousseau, *Orig. des Condit.* Cf. Euler, *Lett. à une princesse d'All.*, 2e dart., lett. 33.

Si l'esprit ne peut se former d'idées générales sans signes, à plus forte raison ne peut-il les *classer*, coordonner les genres et les espèces. Les termes généraux servent ici d'étiquettes, *notæ*. Toute classification est inséparable d'une nomenclature qui en soutient l'échafaudage et la représente.

3° *Le jugement* a deux formes. L'une spontanée et mentale peut se passer du discours ; mais elle est vague et confuse, ce n'est qu'un sentiment. Le jugement réfléchi, clair et distinct repose sur la comparaison de deux termes séparés et réunis par une affirmation, qui elle-même, pour être clairement aperçue, a besoin d'être formulée. L'opération totale est ainsi fixée et rendue visible par les trois termes de la proposition, le sujet, le verbe et l'attribut. Or, l'esprit ne peut prononcer nettement sur l'accord ou la disconvenance des idées qu'autant qu'il les conçoit distinctes, dans leur abstraite généralité, unies aux signes qui les représentent. La faculté de juger, ainsi comprise, est liée à la faculté de parler. Le mot de Platon : « La pensée est une parole intérieure », est vrai du jugement avant de l'être du raisonnement.

4° Le *raisonnement* se compose de jugements. Le rapport qui les unit, pour être nettement perçu, suppose que les idées elles-mêmes et les jugements sont formulés dans des termes et des propositions. Ainsi, qu'il s'agisse d'induire de faits particuliers un principe général, ou de déduire d'une vérité générale les vérités particulières qui y sont contenues, cette opération, plus complexe que les précédentes, et qui s'appuie sur elles, n'est possible que par le langage : elle suppose la faculté d'abstraire et de généraliser, qui elle-même ne peut s'exercer qu'à l'aide des signes. Aussi ce qui dans les animaux ressemble au raisonnement ne mérite pas ce nom ; c'est une perception confuse des rapports extérieurs des choses, conservée et reproduite par la mémoire. Entre ce fait, qui se confond avec l'association des idées, et l'opération logique de saisir la connexion qui existe entre deux ou plusieurs vérités, il y a toute la diffé-

rence qui sépare l'instinct de la réflexion, la perception sensible de la raison (1).

En résumé, la pensée, à sa première apparition dans notre esprit, n'est qu'une intuition rapide et fugitive, qui à peine née s'évanouit, si elle ne prend une forme. C'est le signe qui la lui donne, et, par là, il la fixe. En lui elle prend un corps. Pour qu'elle puisse ensuite se former et se développer, affecter toutes les combinaisons dont elle est capable, il faut que les signes interviennent dans toutes les opérations de l'esprit; qu'ils conservent le résultat de son travail et le remettent sous ses yeux. L'esprit trouve ainsi dans le signe comme un point d'appui et de repère, une sorte de « pivot sensible » (Degérando, *Des Signes*), qui sert de base pour les opérations ultérieures. La pensée en s'incorporant aux signes devient comme visible dans le langage, qui en reproduit les formes et les modes. L'idée simple devient le terme simple; l'idée complexe, le terme complexe; la notion abstraite, le terme abstrait, etc. Le jugement se formule par la proposition; celle-ci maintient séparés et réunis les idées et les termes de la pensée abstraite décomposés par la réflexion. Le raisonnement, à son tour, lie les propositions, comme le jugement lie les termes. Le langage s'ordonne et se distribue ainsi selon les lois de la pensée. Il devient le *discours*, image, miroir fidèle des opérations de l'esprit. Le tissu de la parole se mêle au tissu de la pensée et lui donne de la consistance.

Aucune des opérations qui président à ce travail ne serait donc efficace, elle ne pourrait s'exécuter distinctement et avec ordre, sans le secours des signes. Soutenue et allégée par le signe dépositaire de ses analyses, l'attention peut essayer une opération plus difficile, se fixer sur plusieurs objets à la fois; elle devient la comparaison. Celle-ci également secondée fraye la voie au jugement, qui lui-même exprimé ou formulé permet de comparer plusieurs jugements ou de raisonner. Les signes, en fixant à chaque pas la pensée, l'empêchent de s'échapper, de rentrer dans la confusion d'où

(1) Voy. Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. III, ch. IX, § 1.

elle est sortie. Le langage oppose une digue au torrent des idées qui, au lieu d'affluer à l'esprit, se distinguent, se succèdent et se coordonnent. Il suspend, assure, affermit et régularise la marche de la pensée ; le mot de Condillac est vrai : les langues sont des *méthodes.* (*Logique.*)

§ III. — Influence du langage sur les facultés de l'esprit.

Si l'on examine maintenant le langage dans son rapport avec les facultés de l'intelligence, on verra ce que chacune doit aux signes.

1° Les *sens* semblent pouvoir s'en passer, puisque leurs objets étant devant nous les signes sont inutiles pour les représenter. Mais d'abord ces objets ne sont pas toujours présents ; de plus, la principale fonction des sens est justement d'interpréter des signes. Que sont les formes visibles, les sons, les couleurs sinon des apparences, des signes ? La vue interprète les formes, l'ouïe interprète les sons ; la nature est une langue ou un livre, les sens sont des interprètes et des messagers : *interpretes et nuntii rerum.* (Cic.) Tout ce qui a été dit d'ailleurs de la connaissance en général, et des opérations qui la forment, s'applique à la connaissance sensible. Pour saisir les qualités des corps, les abstraire, les comparer, les classer, les juger, généraliser, induire et déduire, les signes du langage et de l'écriture sont indispensables. Aucune science, dans l'ordre physique, n'est possible que par le langage, qui fixe et résume les idées de l'observation, note et coordonne les résultats et permet à l'observateur de raisonner sur les données fournies par les sens.

2° Mais si, pour réfléchir ou raisonner sur les objets sensibles, les signes sont nécessaires, combien à plus forte raison, quand il s'agit des phénomènes de l'âme ou de la *conscience*, c'est-à-dire quand la pensée se pense et se prend elle-même pour objet ! La réflexion ici n'est possible que par le langage. Il faut que le signe prête à la pensée la fixité qu'elle n'a pas, qu'il l'arrête dans sa course rapide et lui donne une prise sensible. Autrement nous n'aurions que

le sentiment vague et confus de notre existence et de ce qui se passe en nous. Aucune de nos impressions, aucun des actes de la pensée qui se pressent et s'entremêlent dans ce mobile tableau, ne s'y dessinerait nettement et n'y laisserait de trace durable.

3° On sait quels secours les signes prêtent à la *mémoire.* Ils ont la propriété, à la fois, de conserver et d'évoquer le souvenir, de faciliter le rappel par l'étroite association des idées aux signes et leur coordination. (*Mémoire.*)

4° Quant à l'*imagination*, que serait cette brillante faculté, si, au lieu de combiner les idées à l'aide des mots, elle était condamnée à se traîner lentement sur les objets eux-mêmes et à se reporter sur leurs qualités? Elle doit surtout la rapidité avec laquelle elle saisit les rapports les plus éloignés à l'emploi du langage. La parole lui rend un autre service : celui de lui offrir l'image dans un certain degré d'abstraction et de généralité, sans lequel elle ne pourrait se dégager de l'ensemble des qualités individuelles. Cet avantage du reste n'est pas spécial à cette faculté, il est général. La parole donne des ailes à la pensée en même temps qu'elle la fixe. Le signe a l'avantage de la présenter à l'esprit, dans le degré de généralité nécessaire pour qu'il puisse la saisir sans effort, sans être offusqué ni accablé par la multitude des objets ou des qualités qui viennent se mêler à la perception directe. Borné au seul point de vue qu'il envisage, déchargé du fardeau des détails et des accessoires, l'esprit fonctionne avec une facilité et une rapidité qu'il n'aurait jamais, s'il lui fallait travailler sans cesse sur les objets eux-mêmes. C'est ainsi que la parole facilite le jeu de toutes les facultés de l'esprit, et, puisqu'il s'agit de l'imagination en particulier, on peut dire, en employant une comparaison, qu'elle fournit au vaisseau à la fois le lest et la voile.

5° L'*entendement* lui-même ne peut se passer du secours des signes (1). Cela est évident pour cette région moyenne où les idées et les vérités nécessaires se rapportent encore au

(1) Οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. (Aristote, *De Anim.*, III, ch. VII.)

monde sensible. Ici les signes le soutiennent et le guident à chaque pas dans toutes ses opérations. Que deviendrait la puissance du calcul et du raisonnement mathématique sans les chiffres et les figures? Mais, dans sa fonction la plus élevée, lorsqu'il s'agit des idées métaphysiques, l'intellect ou la *raison pure*, comme on l'appelle, ne peut se dégager des signes du langage écrit et parlé. Les plus hautes conceptions de l'esprit, les notions d'espace, de temps, d'infini sont mêlées aux perceptions sensibles. Pour les en dégager, la parole est nécessaire. Elle seule peut l'aider à passer du concret à l'abstrait, du particulier au général, à penser l'universel.

Comprenons bien ceci toutefois. Pour s'élever à la notion pure de l'infini, du temps, de la cause première, la pensée doit écarter tout symbole matériel et rompre avec la perception sensible. L'image est un obstacle plutôt qu'un moyen. Mais l'affranchissement ne peut se faire que par degrés, et il n'est jamais complet. La science, d'ailleurs, a besoin de termes abstraits et de formules pour fixer les idées, approfondir leur essence et les coordonner. Cela est vrai des plus hautes conceptions de la raison comme de la comparaison des idées sensibles et des combinaisons de l'entendement inférieur. Sans cela, l'esprit retomberait sur lui-même, épuisé par l'effort qu'il avait fait pour saisir l'idée dans son abstraction et sa généralité. Il resterait enchaîné dans les liens du monde sensible. Jamais il ne s'élèverait à l'intelligence claire et distincte des *idées*. La pensée de Platon serait arrêtée dans son vol, comme celle d'Archimède dans ses calculs (1).

Nous sommes ainsi ramenés à la phrase de Condillac qui résume tout ce qui précède : « Nous ne pouvons penser sans signes. »

§ IV. — Limites de cette influence.

Mais il ne faut pas exagérer cette influence, retirer à l'es-

(1) Voy. Malebranche, *Rech. de la Vérité*. Bossuet, *C. de Dieu*, ch. I, §.

prit son initiative et sa virtualité propre, pour la transporter à la parole. (Condillac, de Bonald, de Maistre.) Le langage ne transmet pas la pensée (v. *suprà*), à plus forte raison n'a-t-il pas la vertu de l'engendrer, de créer une seule idée. Il est l'instrument, le moyen, non la force. Aucune des opérations de la pensée qu'il facilite ou rend possibles n'a en lui sa cause. C'est bien l'esprit qui les exécute, doué qu'il est d'une énergie spontanée et de facultés natives. (Voy. *Origine et Formation des idées*). L'antériorité et la supériorité de la pensée sur le signe, de la cause sur son instrument, doivent donc être maintenues. Comment le signe pourrait-il produire ou engendrer l'idée, lui qui n'est rien sans elle ? La parole éveille et fixe la pensée, elle aide à la former et la conserve, mais elle ne la crée pas. Otez à l'homme la raison, la faculté de réfléchir et de penser, il devient, comme l'animal, incapable de parler. L'homme ne pense pas parce qu'il parle, mais il parle parce qu'il pense. Renverser ce rapport, c'est tomber dans une espèce de nominalisme mystique, très-voisin, quoi qu'on dise, du matérialisme (1).

ART. III. — INCONVÉNIENTS DU LANGAGE ET MOYENS D'Y REMÉDIER.

§ I. — De l'imperfection du langage.

Si les avantages que les signes offrent à l'esprit sont grands, les inconvénients ne le sont pas moins. Un pareil instrument est celui d'une intelligence bornée et enchaînée à la matière. Son origine est une imperfection : le manque de vue immédiate et simultanée. Comme tous les instruments de l'esprit, il est à la fois obstacle et moyen. Intermédiaire placé entre l'esprit et son objet, il le lui cache en l'indiquant. Lui-même est un empêchement à l'acte qu'il supplée, l'intuition directe. En analysant la pensée, il aide à la démembrer ; il la brise et n'offre plus que ses fragments

(1) « L'homme, dit M. de Bonald, pense sa parole avant de parler sa pensée. » — Mais penser sa parole, c'est encore penser. Ce qu'Aristote dit de la main est vrai de la parole : « L'homme n'est pas intelligent parce qu'il a une main, mais il a une main parce qu'il est un être intelligent. »

épars qu'elle est obligée de rassembler. Il facilite à l'esprit ses opérations, mais il ralentit et appesantit sa course. Il l'accompagne et le soutient, marque tous ses pas et les affermit dans une voie semée d'écueils et de dangers ; mais lui-même est un péril, et il tend mille embûches à l'intelligence qu'il sert et à laquelle il nuit en la servant. Il donne une forme à la pensée, mais il la matérialise et lui fait perdre ainsi sa pureté. En fixant, à chaque degré, le travail de l'esprit, il en consacre les défauts comme les qualités. L'idée obscure, vague ou fausse, s'empreint dans un terme obscur, équivoque ou trompeur, base fragile et peu sûre de nos jugements, sur laquelle à son tour le raisonnement construit son édifice. Dépositaires de nos connaissances, les signes le deviennent de nos erreurs. La tendance naturelle du signe est de détourner sur lui l'attention due à l'objet, substitution qui est loin d'être sans danger. Déchargé du fardeau de la pensée, l'esprit croit pouvoir opérer sur les signes, vaines étiquettes des choses, comme dit Bacon. *(Nov. Org.)* Métaphores, analogies, termes abstraits, homonymes, synonymes, équivoques, que dire de ce pâle ou brillant cortége des complices de nos erreurs ! C'est ainsi que, si nous n'y prenons garde, les signes vicient d'avance toutes les opérations de l'intelligence en leur prêtant leur secours. L'esprit ne conçoit, ne juge, ne raisonne qu'avec des mots. Il se sert de mots tout faits, dépourvus de signification précise et adoptés sans examen. « La plupart des hommes, dit Descartes, donnent leur attention aux paroles plutôt qu'aux choses, ce qui fait qu'ils donnent bien souvent leur assentiment à des termes qu'ils n'entendent point. » (*Principes de Phil.*) L'homme s'imagine ainsi être sur un terrain solide et posséder la vérité, il n'embrasse que son ombre. Tous les vices de l'intelligence se reflètent dans le langage, miroir indifférent de l'erreur et de la vérité. L'habitude les consacre et les perpétue. « Les hommes, dit Bacon, s'imaginent que leur raison commande aux mots ; mais qu'ils sachent que les mots se retournent, pour ainsi dire, contre l'entendement, et lui rendent les erreurs qu'ils en ont reçues. » (*Nov.*

Org. I, aph. 49.) — Que dire du penchant à réaliser les abstractions, si puissamment favorisé par cette autre disposition à donner aux mots une valeur réelle et à nous en faire des idoles ? La science elle-même sacrifie à ces idoles.

Tous ces inconvénients se reproduisent dans la transmission des idées, avec d'autres inhérents à cette fonction du langage. (*Idola fori*, Bacon.) Comme nous apprenons à parler avant d'être capables de penser, nous recevons avec le langage des idées et des opinions toutes faites, sans pouvoir les contrôler. Ne pouvant refaire le système entier de nos connaissances, nous restons toute notre vie esclaves de ces préjugés. Dans ce commerce des esprits nous nous laissons payer de mots, et nous payons les autres de la même monnaie. Chacun de nous a sa langue, avec laquelle il ne s'entend pas plus avec les autres qu'avec lui-même. De là, tant de disputes, qui souvent sont des disputes de mots. La diversité des idiomes (v. S. Augustin, *Cité de Dieu*, XIX, 7) est aussi un grand obstacle à ce que les peuples comme les individus s'entendent. Toute langue humaine est imparfaite. Dans les plus belles langues et les mieux faites, que de mots obscurs, équivoques, sans analogie, trop grossiers ou trop pauvres pour suffire à tous les besoins de la pensée ! (1)

§ II. — Des moyens de remédier aux imperfections du langage ; impossibilité d'une langue parfaite.

Espérer détruire radicalement les causes d'erreurs attachées à l'emploi des signes, c'est se faire illusion sur la nature de l'esprit humain, dont ceux-ci attestent la faiblesse. S'imaginer, d'un autre côté, qu'il est possible de créer une langue parfaite, destinée à remplacer celles dont nous nous servons, c'est une chimère, une utopie. De grands génies ont rêvé ce projet (Bacon, Leibnitz) ; ils ont méconnu la nature du langage et les lois de l'intelligence humaine (2).

(1) Sur l'abus des mots et l'imperfection du langage, voy. Locke, *Essai sur l'Ent. hum.*, liv. III, ch. IX et X.

(2) Sur le projet d'une langue parfaite et universelle, voy. Destutt de Tracy, *Elém. d'idéologie*, t. II, *Grammaire*, ch. IV. Degérando, *Des Signes*, t. IV, ch. XI.

Le pouvoir de créer une langue n'a pas été donné à l'homme. Il peut faire des nomenclatures, inventer de savantes terminologies, combiner de nouveaux systèmes de signes; mais à ces créations une chose manque pour devenir une langue : la vie. Une langue, en effet, c'est un organisme vivant, qui, comme tout être organisé, naît, se développe et meurt, selon les lois de l'organisation et de la vie. Une langue véritable ne peut pas plus sortir du cerveau d'un philosophe qu'un être vivant du creuset d'un chimiste. Mais si nous ne pouvons créer de nouvelles langues, il ne tient qu'à nous de perfectionner celles que nous possédons.

Le grand principe qu'il ne faut jamais perdre de vue quand il s'agit des moyens propres à remédier aux imperfections du langage, c'est *l'antériorité de la pensée sur le signe.* Maintenir ce rapport est la première condition de la perfection relative du langage. Aucune des opérations de l'esprit n'est exécutée par les signes ; ils facilitent son travail et en fixent le résultat : voilà tout; ils ne dispensent de rien. Le vice est originairement dans la pensée elle-même. C'est dans l'opération intellectuelle qu'est le mal, et aussi le remède. L'attention, une attention plus forte, mieux dirigée sur son objet, une analyse plus exacte, une comparaison plus approfondie, un jugement plus circonspect et mieux préparé, un raisonnement plus rigoureux, en un mot, l'attention partout donnée aux choses en même temps qu'aux signes, non aux signes seulement, voilà la condition essentielle, capitale, que rien ne peut remplacer. Cela se réduit à cette maxime très-simple : « Pour bien parler, il faut bien penser. » Or, pour bien penser, il faut être attentif aux objets de la pensée. Rien ne dispense l'esprit de cette condition qui est sa loi, celle de diriger son regard sur les objets eux-mêmes qu'il veut connaître. C'est ce commerce direct de l'esprit avec les choses, *commercium mentis et rerum*, comme dit Bacon (*Nov. Org.*), qui doit être entretenu sans cesse. Car c'est de la vue claire, distincte et nette des choses que résulte la vérité, la perfection des idées. La réalité, voilà le modèle. Si l'idée claire reproduit l'original, elle transmet sa lumière

et son exactitude au signe qui devient lui-même sa copie fidèle ; il se corrige et se rectifie sur elle. Tout travail de l'esprit en sens inverse est faux ou stérile, et n'est propre qu'à altérer la connaissance. *Curam verborum, rerum volo esse sollicitudinem*, dit Quintilien (l. VIII, pr.). Il est vrai qu'à son tour la perfection du signe réagit sur la pensée ; mais celle-ci est la première et en acte et en date. Le signe n'est parfait que quand la pensée est parfaite. Cette condition suprême de la perfection du langage s'étend à toute science et à tout emploi légitime de l'intelligence. Cette loi, les poëtes, les critiques et les orateurs l'ont exprimée, comme les philosophes,

> *Scribendi recte sapere est et principium et fons.* (Horace.)
> *Verbaque provisam rem non invita sequentur.* (Id.)
> Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement (Boileau, *Art poét.*)

Res verba rapiunt. (Cic.) *Verba rebus proba.* (Sénèque, *Ép.* XX.)

C'est aussi le seul moyen efficace de remédier à l'imperfection des signes et du langage. Veut-on en bannir les termes vagues, obscurs, équivoques, il n'y a qu'un moyen, c'est de donner de la justesse et de la précision aux opérations de la pensée ; c'est de faire une analyse plus exacte des objets que l'on étudie. Cette règle s'applique au perfectionnement du langage philosophique en particulier, destiné à représenter des faits et des vérités d'un genre plus élevé, et plus difficiles à connaître, que ceux des autres sciences. Sans cela le remède que conseille la Logique est impuissant, ou l'on s'exagère son importance. (Sur l'insuffisance des définitions, voy. Locke, *Essai sur l'Entend. hum.*, liv. III, ch. 6. Bacon, *De Dignit.*, V, IV.)

§ III. — Comment se perfectionne la langue des sciences.

Du renversement des termes et d'une importance excessive accordée aux signes est sortie cette proposition de Condillac : « *La science se réduit à une langue bien faite.* » Elle n'est vraie qu'autant qu'elle signifie que la perfection

du langage est le signe extérieur de la perfection de la science; autrement elle est fausse et dangereuse. Il y a toujours un grave inconvénient à reporter l'attention de l'esprit des idées sur les signes, ou à faire de la perfection du langage la première condition de l'exactitude de la pensée. Le contraire est le vrai : « Ce n'est pas dans les noms, mais dans les choses, qu'il faut étudier les choses. » (Platon *Cratyle.*) « Les mots sont les étiquettes des choses. (Arist.) « Si les notions qui sont la base de tout l'édifice sont con« fuses et mal formées, l'édifice entier s'écroule. » (Bacon, *Nov. Org.*, I.)

Il faut revenir au principe posé plus haut. Les signes sont l'expression de la pensée. La pensée, à son tour, doit représenter dans notre esprit la réalité. Le seul moyen légitime de corriger et de perfectionner le langage, est de se faire une idée nette, exacte et fidèle de la réalité ; ce qui s'obtient par l'observation et par l'application immédiate des facultés de l'esprit aux objets eux-mêmes, selon les règles et les procédés de la méthode. C'est ainsi que s'est perfectionnée et se perfectionne tous les jours la langue de toutes les sciences. Toute réforme dans la science a son principe dans la découverte ou l'application de la méthode, et toute révolution qui s'opère au sein de la science entraîne une réforme analogue dans sa langue. Celle-ci, à son tour, réagit sur la science, et son rôle ne doit point être affaibli. On conçoit, en effet, combien l'observation et le raisonnement sont puissamment favorisés par l'emploi d'un système de signes mieux approprié aux besoins de l'esprit et à l'exercice de ses facultés. Il ne faut pas isoler ces deux termes : la science et la langue qu'elle parle ; il y a entre eux une étroite solidarité. Leurs progrès sont simultanés ; mais l'antériorité doit être conservée à la science elle-même et à ses procédés directs. Jamais l'esprit ne doit se débarrasser de la pensée pour s'attacher à une combinaison de signes, si parfaite qu'elle puisse être.

La maxime condillacienne semble trouver sa justification dans l'*algèbre*, que l'auteur propose à toutes les sciences

pour modèle. (*Langue des calculs.*) — Mais l'algèbre qui est une méthode plutôt qu'une science n'est pas du tout une langue. Ce nom appliqué aux notations algébriques est impropre. Que sont ces signes, comparés pour la richesse à la plus pauvre des langues? S'ils s'adaptent aux rapports des quantités ils ne peuvent répondre à la variété des idées de l'esprit humain. Aussi leur usage est borné aux mathématiques. Dans cette science, le lien qui unit le signe à l'idée est plus étroit que partout ailleurs, mais il ne va pas jusqu'à l'identité. S'il est plus étroit, cela vient, non de la perfection des signes, mais de l'extrême simplicité de l'idée et du rapport toujours le même qu'ils représentent. Cette simplicité permet de remplacer l'idée par le signe; l'esprit peut se décharger momentanément du contenu de la pensée, sûr qu'il est de le retrouver. Mais ce privilége, les mathématiques ne le partagent avec aucune autre science. Partout où il s'agit d'idées complexes que le raisonnement doit suivre à la fois, ou de faits plus compliqués encore, que l'esprit ne doit pas perdre de vue, il doit se résigner à porter à la fois le double fardeau de la pensée et des signes, ou il s'expose aux plus graves erreurs. C'est ce que n'ont pas assez vu ceux qui ont poursuivi le rêve d'une langue parfaite analogue à celle de la langue des calculs ou de l'algèbre. Leibnitz lui-même s'y est trompé.

Quant à la *nomenclature chimique*, qui a été aussi invoquée à l'appui de cette théorie, nous demanderons si elle est l'œuvre de quelque habile grammairien, et s'il était possible de réformer la langue de la chimie avant que, par l'emploi de l'analyse, on eût découvert les véritables éléments des corps et leurs principales combinaisons? Mais il est vrai que la langue de la chimie a contribué grandement à ses progrès. Nous ne voulons point atténuer l'importance du langage et des signes.

§ IV. — Caractères d'une langue bien faite.

Deux caractères principaux, expriment la perfection lo-

gique du langage : la *précision* et l'*analogie*. (Condillac.) La propriété exacte des termes, la conformité parfaite du signe avec la chose signifiée, c'est la précision. Elle a pour conséquence la vraie clarté et n'exclut pas la richesse ; *rerum copia verborum copiam gignit*. (Cic., *De Orat.* III, 31.) La véritable richesse du langage consiste à avoir autant de mots qu'il est nécessaire pour exprimer toutes les pensées. Hors de là, le luxe des mots indique la confusion ou la pauvreté des idées.

Une langue qui, dans son vocabulaire, dans ses déclinaisons, ses conjugaisons, sa syntaxe et ses constructions, reproduirait les véritables rapports des choses et des idées, offrirait le second caractère d'une langue bien faite : l'analogie (1). *Faire*, *défaire ; voir*, *prévoir* ; *juste*, *injuste ; pair*, *impair :* voilà des mots composés d'après les lois de l'analogie. Mais quelle analogie y a-t-il entre ceux-ci : *penser*, *dépenser ; tester*, *détester ; fendre*, *défendre ; secte*, *insecte ; couper*, *coupable ; boire, potable ?* Quoiqu'aucun des idiomes parlés ne remplisse ces deux conditions, et surtout la dernière, elles ne servent pas moins à apprécier, sous ce rapport, leur perfection relative du moins au point de vue scientifique ; elles s'appliquent aussi au discours, dont les qualités principales seront toujours la clarté et la précision, comme l'analogie et la gradation dans les idées. La sensibilité, l'imagination réclament d'autres qualités, l'éclat des images, l'harmonie, etc.

(1) Sur l'abus des mots, voy. Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. III, ch. IX, X et XI. — Quant à la question de l'*origine du langage*, qui n'appartient ni à la Psychologie ni à la Logique, nous pensons qu'elle doit être bannie d'un cours de philosophie élémentaire.

CHAPITRE IX

VOLONTÉ

ART. 1. — DE L'ACTIVITÉ.

Sentit animus se moveri : quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena, moveri; nec accidere posse ut ipse unquam a se deseratur. (Cic. *Tusc.*, I, 23.)

§ I. — De l'activité en général.

L'homme, créature intelligente et sensible, est aussi né pour agir. Un besoin continuel d'activité se fait sentir en lui et lui révèle cette fin de sa nature (1). L'action est le but de la vie ; tout le prix de la vertu est dans l'action (2). Dans l'action est le bonheur et le malheur (3). Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est moins le degré supérieur d'intelligence qui lui a été départi que le privilége de disposer de ses actes, de vouloir et d'agir par lui-même. L'âme est une cause, et une cause libre. Ses facultés ne sont que les pouvoirs ou les manifestations de cette force qui se développe en divers sens, sous des formes et à des degrés différents.

L'activité, disons-nous, constitue l'essence de l'âme (4). Aussi Descartes l'a mal définie ; une substance pensante par opposition au corps, substance étendue (*res cogitans, res extensa*, 2e et 6e médit.) Les philosophes qui, comme Aristote et Leibnitz, l'ont définie un principe actif dont l'activité est continuelle et permanente : *quamdam continuatam mo-*

(1) « Sunt indicia naturæ, maxime scilicet in homine ut appetat animus aliquid agere semper. » Cic. *De Finib.* V, 20.

(2) « Virtutis laus omnis in actione consistit. » Cic. *De Off.* I, 6.

(3) Ἡ εὐδαιμονία καὶ ἡ κακοδαιμονία ἐν πράξει ἐστί. Aristote, *Poét.*, VI.

(4) Sur la notion d'*activité* et de puissance active, voy. Reid, tome VI, p. 194. Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. II, ch. 21.

tionem et perennem (1), ont mieux caractérisé sa nature. L'activité est-elle, en effet, permanente dans l'homme ? Il faut bien l'admettre, et l'on ne peut concevoir l'âme plongée dans un état complet d'inertie. Le repos n'est pas la cessation absolue d'activité ; c'est l'absence d'effort et d'activité concentrée. Il est douteux que le sommeil le plus profond, l'évanouissement, la léthargie, suspendent totalement l'exercice de nos facultés. Quoi qu'il en soit, la vie subsiste, *virida vis animi* ; si la force vivante est dans un état de torpeur qui ne laisse rien apercevoir au dehors, son activité n'est pas anéantie, elle n'est que latente ; sans quoi l'âme serait incapable de reprendre le cours de ses actes. Comment concevoir en effet le retour à la vie et à la conscience ? Une seconde création serait nécessaire.

Il résulte de là que l'idée la plus claire de la puissance active nous vient de l'esprit. » (Locke et Leibnitz.)

§ III. — Des différentes formes de l'activité.

L'activité en elle-même ne peut se définir, car c'est une idée simple. Mais il est nécessaire de reconnaître ses formes ou ses modes et de marquer ses degrés, avant d'étudier sa forme principale qui, chez l'homme, est l'activité volontaire et libre.

I. Nous distinguons trois *formes* ou espèces d'activité dans l'homme : l'activité *sensible*, l'activité *intellectuelle* et l'activité *motrice*.

1° *Activité sensible.* — Elle paraît contredire le caractère de la sensibilité, qui est d'être passive (sensibilité). Mais activité et passivité sont loin de s'exclure. Passive à son début, dans la sensation, la sensibilité engendre des phénomènes où se retrouve le caractère de l'âme. Le désir est fatal, mais actif. Dans la joie, l'âme se dilate ; elle se contracte ou

(1) C'est ainsi que Cicéron traduit l'*entéléchie* d'Aristote, *Tusc.*, I, 10. Ailleurs il parle de « l'activité de l'âme qui jamais ne se repose », *agitation mentis quæ nunquam acquiescit. De Off.* I, 6.

La *Monade* de Leibnitz est aussi une force simple, douée d'une activité interne et continue. Voy. I, II, édit. Jacques, p. 391 ; *Monadologie.*

se resserre dans la tristesse. De ces mouvements, qui ont quelque analogie avec l'expansion et la concentration des forces physiques, viennent les passions, mouvements (κινήσεις Arist.) plus ou moins impétueux et désordonnés (*perturbationes animi.* Cic.). Il est à remarquer que si le mot *passion* indique un état passif, toutes les épithètes affectées au vocabulaire des passions expriment l'activité et le mouvement.

2° *Activité intellectuelle.* — L'intelligence aussi est active. Les idées, les jugements, sont des actes. La connaissance la plus pure suppose un déploiement d'activité. La vérité, sans doute, nous apparaît, les objets se manifestent à notre esprit ; mais cette manifestation ne peut s'accomplir à la manière dont les objets physiques reflètent leur image dans un miroir. Il faut que l'intelligence perçoive ou conçoive la vérité. L'intelligence humaine, pour se développer, est obligée de produire une série d'actes appelés *opérations intellectuelles*, où se font remarquer plus ou moins l'effort et l'énergie de la volonté. Telles sont l'attention, l'abstraction, la comparaison, le raisonnement.

3° *Activité motrice.* —Une autre activité plus extérieure est celle par laquelle nous imprimons le mouvement à notre corps et à nos organes. Plusieurs philosophes l'ont refusée à l'âme, à cause de la difficulté d'expliquer l'action de l'âme sur le corps et la communication des deux substances. On connaît la théorie de Malebranche. Mais l'impossibilité de rendre compte d'un fait ne doit jamais faire méconnaître sa réalité. Parviendra-t-on jamais à me persuader que ce n'est pas moi qui produis le mouvement de mon bras, lorsque je veux le mouvoir (1)? Tout raisonnement vient échouer ici contre le témoignage décisif de la conscience. La force *physique* dans l'homme est improprement nommée : elle réside dans l'âme et est une de ses facultés. (V. Garnier, *Tr. des Fac. de l'âme*, t. I.)

C'est à cette dernière activité qu'appartiennent, à proprement parler, les *actions* humaines. Par elle, l'homme,

(1) « Les hommes ne sont point la véritable cause des mouvements qu'ils produisent dans leur corps. » (Malebranche, *Rech. de la Vérité.)*

cette intelligence unie à des organes, entre en communication avec le monde physique, change et multiplie ses relations dans l'espace, exerce sa puissance sur les êtres qui l'entourent et sur les forces de la nature. Les arts mécaniques et l'industrie sont des créations de l'activité humaine. Par elle aussi l'homme prend une part active au drame de la vie sociale.

Mais l'activité motrice ne peut s'isoler de l'activité intellectuelle, l'action du savoir, les arts de la science. A la pensée appartient la prééminence sur la puissance physique. Sans elle, l'homme ne différerait pas des forces aveugles de la nature. Quant aux mouvements intérieurs de l'âme, appelés passions, ils ne peuvent guère être appelés des actes ; il n'y a que deux sortes d'actions dont nous ayons l'idée : *penser* et *mouvoir*. (Leibnitz.) Mais les passions sont de puissants mobiles de l'activité et de la pensée. Sans elles et les penchants qui nous poussent à l'action, l'âme, indifférente à l'action et au repos, posséderait en vain des facultés ; elle ne sentirait pas le besoin de s'en servir et de les développer.

Ainsi se révèle l'unité dans les pouvoirs et les principes de notre nature. La vie est une sous la multiplicité de ses manifestations.

II. L'activité humaine, dans son développement, passe par plusieurs *états* ou *degrés* successifs, qu'il est nécessaire de constater et de définir.

1° Son premier état, son état naturel, est l'*indétermination*. Elle en sort et elle y retourne après la fatigue de l'action. Dans cette situation, nous avons conscience d'une multitude d'actes, d'idées et de sentiments qui se produisent en nous, sans participation aucune de notre volonté. C'est ce que nous offrent, par exemple, la *contemplation* et la *rêverie*, où certes la pensée est loin d'être oisive. Dans le repos physique, nous sentons aussi la vie et une activité intérieure comme circuler dans nos membres. Le *repos* n'est donc pas, comme on le croit, la cessation absolue d'activité. C'est l'activité dans son mode primitif, naturel, indéterminé.

2° La force passe ensuite à l'action proprement dite. D'indéterminée, son activité devient *déterminée*, elle se concentre sur un objet particulier. Alors naît l'*effort* dans lequel se déploie plus ou moins d'énergie, et que nous remarquons parce qu'il nous coûte et qu'il est personnel.

3° Mais ici encore l'activité affecte deux formes bien distinctes : elle est ou *spontanée* ou *volontaire*. Nous nous portons d'abord spontanément à l'action, sans avoir ni délibéré ni réfléchi. La plupart de nos actes sont ainsi spontanés. Nous péririons mille fois si l'instinct ne veillait sur nous quand la raison sommeille, si une détermination subite et rapide ne nous épargnait les lenteurs de la délibération. Les actions délibérées et réfléchies sont en petit nombre, sans doute, comparées aux actes spontanés ; mais ce sont celles qui nous appartiennent véritablement, car elles sont marquées au plus haut degré du caractère qui les fait *nôtres*, la liberté. Nous leur devons une attention toute particulière.

Mais auparavant nous étudierons l'*activité fatale* dans ses deux principaux modes qui sont : l'*instinct* et l'*habitude*.

§ III. — Des formes de l'activité fatale ; de l'instinct et de l'habitude.

1° DE L'INSTINCT.

L'instinct est une impulsion naturelle et aveugle qui nous porte à certaines actions, sans que nous ayons de but devant les yeux, sans délibération, et très-souvent sans aucune idée de ce que nous faisons. (Reid, t. VI, p. 9.)

Les ouvrages des animaux nous offrent une étonnante variété d'instincts particuliers à chaque espèce. Tels sont les nids des oiseaux, les magasins des fourmis, les ruches des abeilles, etc.

Ce qui caractérise l'instinct, c'est qu'il est non-seulement dépourvu d'intelligence et sans conscience, mais invariable et incapable de perfectionnement. Les abeilles recueillent

leur miel et leur cire, construisent leurs rayons, élèvent de nouveaux essaims, ni mieux ni plus mal qu'au temps où Virgile chantait si doucement leurs travaux. (Reid.) (1)

L'instinct chez l'homme est moins développé que chez les animaux. C'est lui néanmoins qui préside à une multitude d'actes que nous exécutons machinalement dans l'enfance et dans l'âge de raison. C'est par instinct que je détourne la tête pour éviter le coup qui va me frapper ; c'est par instinct que les paupières s'ouvrent ou se ferment à propos, que je vais au secours de l'homme qui va tomber, etc. Tous ces actes n'ont été ni voulus ni délibérés. L'habitude seule n'en peut rendre compte. Leur caractère est la rapidité et l'irréflexion. On doit aussi remarquer qu'ils sont renfermés dans une sphère plus étroite et moins variée que ceux de la volonté éclairée et guidée par la raison. La différence entre l'instinct et la volonté raisonnable est assez bien exprimée dans ces vers de Delille :

Je sais que de l'instinct notre raison diffère :
L'une agit librement, l'autre est involontaire ;
L'instinct veut deviner, la raison veut savoir ;
L'un sait mieux pressentir, et l'autre mieux prévoir ;
L'une luit par degrés, l'autre soudain s'enflamme ;
L'un est l'éclair des sens, l'autre le jour de l'âme ;
Enfin, quand la raison hésite et flotte encor,
Souvent l'instinct rapide a déjà pris l'essor.
(*L'imagination*, ch. I.)

Parmi les instincts de l'homme, les plus remarquables sont ceux qui se manifestent dans l'enfance, quand nous ignorons encore tout ce qui est nécessaire à notre conservation. Il en est d'autres qui nous accompagnent dans la vie et qui viennent au secours de nos facultés intellectuelles à tous les moments de notre existence.

D'autres encore ont pour objet de déterminer certains actes qui doivent être si fréquemment répétés, que les concevoir ou les résoudre, chaque fois qu'il est nécessaire, occuperait trop notre pensée et ne laisserait point de place aux autres opérations de l'esprit ; ou bien ils interviennent lorsque l'ac-

(1) Sur l'*instinct*, lisez Fénelon, *Exist. de Dieu*, 1re partie ; Bossuet, *C. de Dieu*, 5e partie ; Reid, t. VI, ch. 1.

tion doit être faite si soudainement, qu'on n'aurait pas le temps de la concevoir et de la vouloir. Qu'un homme perde l'équilibre, il fait, par instinct, un effort nécessaire pour le recouvrer. L'effort arriverait trop tard s'il fallait, pour le déterminer, la décision de la raison et de la volonté. (*Ibid.*)

2° DE L'HABITUDE.

L'habitude est une manière d'être ou disposition (ἕξις), qui naît d'une situation prolongée ou de la répétition des mêmes actes. Cette tendance devient en nous un principe d'activité très-énergique et comme une seconde nature (ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος. Arist., *De Mém.*) — *Consuetudo fit altera natura.* (Cic.) Qui ne sait quelle est la force de l'habitude? *Consuetudinis magna vis est.* (Id. *Tusc.* II, 17.) — La coutume incline l'automate. » (Pascal. Cf. Montaigne, *Essais*, I, 22.)

Elle se manifeste de deux manières, selon qu'elle s'exerce sur la partie *passive* de notre être (la sensibilité), ou sur la partie *active* (l'intelligence et les actes corporels qui dépendent de la volonté).

I. Habitudes passives. — Leur effet est d'affaiblir la vivacité de l'impression, de diminuer l'intensité des sensations, au point même quelquefois de nous en ôter la conscience. La douleur s'affaiblit insensiblement, par degrés, *sensim et pedetentim progrediens extenuatur dolor.* (Cic. *Tusc.* III, 22.) Le temps apporte de l'adoucissement aux peines les plus cuisantes (1); il endurcit à la douleur : *callum quoddam obducit dolori.* (*Ibid.* II, 15.) L'habitude du travail en allége le fardeau et rend la douleur plus facile, *consuetudo laborum perpessionem dolorum efficit faciliorem.* (*Ibid.*) Elle fait même trouver du plaisir dans le travail imposé d'abord par la nécessité. *Paulatim voluptati sunt quæ necessitate cœperunt.* (Sénèque, *De Provid.*, c. IV.)

Le plaisir, comme la douleur, en se prolongeant, perd sa vivacité ; il finit par n'être plus un plaisir ; la satiété, le

(1) « Est enim tarda illa quidem medicina, sed tamen magna, quam affert longinquitas et dies. » (Cic. *Tusc.* III, 16,)

dégoût souvent le remplacent; d'où la nécessité de varier nos plaisirs. L'ennui nous prend au sein du bonheur que rien ne trouble. Un autre effet de l'habitude, même passive, est de créer en nous une disposition qui est un besoin. « Les « sensations, tout en s'affaiblissant par l'habitude, se trans- « forment en besoins impérieux. » (M. de Biran.) Leur puissance se révèle par la privation. Ainsi s'explique la difficulté de rompre avec les habitudes mêmes les plus contraires à notre nature. La coutume alors, comme dit Pascal, est une seconde nature qui détruit la première. » (*Pensées* III.) L'œil privé longtemps de la lumière est blessé par ses rayons; l'esclave ne sent plus le prix de la liberté, il est rivé à sa chaîne; le Lapon préfère sa hutte enfumée à nos palais; l'habitant du pôle regrette son climat de glace sous le ciel de l'Italie.

II. Habitudes actives. — Leur effet est d'abord tout opposé. L'habitude, qui affaiblit ou efface en nous la sensibilité, fortifie l'activité. Elle rend les actes plus faciles et plus rapides; elle supprime l'effort ou l'adoucit. L'habitude ici, c'est l'*exercice*, et l'exercice est le maître par excellence en toute chose, *usus efficacissimus omnium rerum magister*. (Plin.) — *Tantum exercitatio, meditatio, consuetudo valet*. (Cic. Cf. Quintil., *Inst. or.*, l. XI, ch. 2.) — Cette influence s'exerce sur toutes les facultés et les opérations de l'intelligence. (Voy. *Mémoire*, *Associat. des idées*, *Attention*, etc.) Elle a lieu aussi pour tous les mouvements corporels qui dépendent de la volonté. Exemples : l'écriture, la lecture, le calcul, les arts, la musique, la peinture, la danse, la gymnastique. Dans la sphère morale, elle rend la pratique de la vertu plus facile et comme naturelle. La vertu est une *habitude*, dit Aristote. (*Eth. Nic.* II. 1.)

Si les avantages sont évidents, les inconvénients sont à côté. Le résultat final de l'habitude est de soustraire peu à peu les actes à la volonté et de les replacer sous l'empire de l'instinct. Elle crée en nous une spontanéité acquise et fatale qui nous dispense de réfléchir et de vouloir, avec une tendance ou penchant presque irrésistible à répéter les

mêmes actes ou à perpétuer la même situation. Elle adoucit l'effort ou le supprime, mais du même coup elle efface la personnalité. La *routine* s'insinue dans nos actes ; le mécanisme remplace la volonté libre ; l'homme devient un automate. « Dans l'exécution de tout mouvement volontaire, il est un degré modéré d'effort qui rend l'action précise et facile, sans la voiler à la conscience, et un degré supérieur qui, cachant à l'individu la part qu'il y prend, tend à la convertir en automatisme. » (M. de Biran, sect. II, ch. VI.) — On sent tout ce qu'entraîne l'habitude dans le caractère, les mœurs, l'éducation, l'imitation, l'opinion, etc. La vertu elle-même, qui est une habitude, non un acte isolé (Arist.), doit être en garde contre cette disposition. L'imitation passe dans les mœurs : *frequens imitatio transit in mores.* Notre opinion se forme sur celle des autres. C'est un des plus graves sujets de méditation pour le philosophe.

L'influence de la volonté, à son tour, sur l'habitude, n'appelle pas moins l'attention. Nous l'avons envisagée ailleurs. (Voy. *Attention*, *Mémoire* et *Association des idées.*) Elle reparaîtra encore.

En résumé, l'habitude rend, en quelque sorte, la liberté fatale en créant en nous une disposition qui est une seconde nature. Elle exige que l'âme soit constamment en éveil et garde la direction de ses facultés. Elle facilite alors tous ses actes ; elle ne ravit pas à la volonté sa liberté, mais rend son exercice facile. Dans le bien comme dans le mal, elle nous affranchit ou nous enchaîne. « Elle établit en nous peu à peu, à la dérobée, le pied de son autorité. » (Montaigne, *Ess.*, I, 22.) Elle crée une multitude de besoins factices ; ce qui était superflu devient nécessaire : *Quæ supervacua fuerant facta sunt necessaria.* (Sénèque, *Ép.* 39.) Sans cesser d'être libre, la vertu ou l'habitude du bien nous rapproche de la liberté divine. L'habitude dans le mal fait déchoir la créature libre et la rapproche de la brute. Cette perversité acquise, plus terrible que la perversité de nature, le dernier châtiment du vice, est aussi le plus grand malheur, parce qu'il est sans remède. *Tunc autem est consummata infelici-*

tas, ubi turpia non solum delectant, sed etiam placent; et desinit esse remedio locus ubi quæ fuerant vitia mores sunt. (Sénèque, *Ep.* 39.) (1).

ART. II. — ANALYSE DE LA VOLONTÉ.

Fatis avulsa voluntas. (Lucr. II, 257)

L'acte de vouloir est un fait très-simple ; mais il est environné de circonstances dont il faut savoir le démêler. Reconnaître ces faits, les rapporter à leurs divers principes, mettre en lumière celui qui constitue la volonté, telle est d'abord la tâche de celui qui entreprend l'analyse de cette faculté.

§ I. — De la volonté dans l'acte délibéré.

Nulle part l'acte de vouloir n'apparaît aussi clairement que quand il se produit à la suite d'une délibération. C'est donc là qu'il faut d'abord le saisir, si l'on veut connaître sa nature et son vrai caractère.

Or, voyons ce que renferme le fait complexe de la *délibération.*

L'analyse y distingue, 1° la conception d'un *but* et d'un *acte* à produire pour le réaliser ; 2° la *conscience de pouvoir* faire cette action ou au moins la vouloir ; 3° des *motifs* qui nous y engagent ou nous en détournent ; 4° la *comparaison* de ces motifs ; 5° le *choix* ou la *préférence* accordée à l'un d'eux ; 6° la *résolution* ou la *détermination* ; 7° l'*action* enfin ou l'*exécution*, dans laquelle il faut distinguer l'*effort* de l'*effet* produit ou du résultat.

Prenons un exemple où tous ces faits soient représentés.

La patrie est en danger. Dois-je m'enrôler pour la défendre ? Voilà un but : le salut de ma patrie ; un moyen : le fait d'exposer ma vie. J'ai conscience de pouvoir produire ou

(1) Sur l'*habitude*, lisez Aristote, *Eth. Nic.* II, 1. — Cicéron, *Tusc.* II, 15 16. — Sénèque, *loc. cit.* — Montaigne, *Essais*, I, 22. — Pascal, *Pensées*, III, IV, 13, édit. Havet. — Maine de Biran, *Influence de l'habitude.* — Reid, t. VI, ch. I. Garnier, — *Tr. des fac. de l'âme*, t. I.

vouloir cet acte de dévouement. Plusieurs motifs me sollicitent, l'amour de la patrie, l'honneur, la gloire, le devoir du citoyen. D'autres me retiennent : l'amour de la vie, la crainte du danger, le devoir de conserver un membre utile ou nécessaire à ma famille. Je compare ces motifs ; les uns sont des sentiments, les autres des idées ; les uns excitent ou conseillent, les autres ordonnent. Je les compare, et je vois clairement ceux qui doivent l'emporter. Les autres pour céla ne cessent pas de me solliciter puissamment. Enfin je me décide ; je prends une résolution, une détermination. C'est là le vouloir ; tous les autres actes n'ont fait que le préparer. Je sens qu'il est libre, que je pouvais prendre une autre résolution, que je pourrais la changer, que je puis y persévérer. Mais il reste à passer de la résolution à l'acte, et, pour cela, j'ai un effort à faire, m'arracher des bras de ma famille. Un obstacle peut m'arrêter, la maladie, etc., ou je puis partir.

Tel est le *vouloir* accompagné de ses circonstances. Reprenons ces faits et voyons à quels principes ils appartiennent.

1° Concevoir un but et les moyens de l'atteindre, c'est un acte de l'intelligence : la raison le réclame tout entier. — 2° Savoir qu'on peut se déterminer et prendre tel ou tel parti, c'est encore un acte intellectuel ; il est dû à la conscience et à la mémoire. — 3° Se sentir engagé par des motifs, c'est un fait indépendant de la volonté, quoiqu'il puisse avoir sur elle une grande influence. Or, à quels principes appartiennent les motifs qui sollicitent notre volonté ? Les uns sont des penchants, des sentiments, des passions, des intérêts ; ils appartiennent à la sensibilité ; ce sont des *motifs sensibles*. D'autres viennent d'une source différente : c'est une idée, une conception morale, l'idée du devoir : nous reconnaissons là un conseil ou un ordre de la raison ; le motif est *rationnel*. — 4° Maintenant, qui compare ces motifs pour savoir lequel je dois préférer ? la raison : elle seule pèse les motifs. — 5° Quant à la *préférence* accordée à l'un d'eux ou au *choix*, c'est ici surtout qu'il importe de ne pas confondre des faits d'une nature différente, et que le

langage ordinaire enveloppe dans la même dénomination, parce qu'ils sont presque simultanés et se pressent, en quelque sorte, sur le seuil de la volonté.

Préférer, c'est voir qu'un parti vaut mieux qu'un autre, le trouver plus convenable au point de vue de l'utilité ou de l'ordre ; c'est alors un simple *jugement* porté sur la valeur des motifs et de l'action. Or, tout jugement est un acte de la raison ; le jugement n'est pas libre, surtout lorsqu'il est environné de l'évidence. Quelquefois la préférence n'est qu'un *désir* plus vif qu'un autre. Dans ce cas, préférer, c'est aimer mieux un objet qu'un autre, se sentir plus attiré vers lui ; la préférence est ici un fait purement sensible, la volonté n'y est pour rien. Nous ne sommes pas plus maîtres de nos préférences que de nos affections et de nos sympathies. — Enfin la préférence ou le *choix* peut s'entendre aussi de la *détermination* même en vertu de laquelle nous prenons un parti à l'exclusion de tout autre, et cela volontairement, librement ; alors la préférence se confond avec la détermination volontaire, et ici le choix est libre *.

6° La volonté réside donc essentiellement dans la *détermination libre* qui s'accomplit à la suite de la délibération. Ce fait se distingue profondément de tous ceux qui le précèdent. Se résoudre, se déterminer, en un mot *vouloir*, ce n'est pas seulement préférer dans le sens de juger ; c'est encore moins désirer : *sæpe aliud volumus, aliud optamus.* (Sénèque, *Ép.* 95.) La volonté est un pouvoir neutre et indépendant, qui se place entre les motifs et fait pencher la balance à son gré, sans être nullement forcée ou contrainte. Le caractère de la volonté est donc la liberté. — 7° De la détermination volontaire, il faut distinguer l'*effort* (*nisus, conatus*) ; il tient à la fois de la résolution et de l'acte ; mais il n'est pas l'action elle-même. « Du pouvoir et du vouloir joints ensemble suit l'action, » dit Leibnitz. (*Nouv. Ess.*, II, ch. 21.) En lui réside

* *Remarque.* Pour n'avoir pas fait ces distinctions, les auteurs les plus estimés n'ont pu répondre aux objections contre le *libre arbitre*, ainsi qu'on le verra plus loin. Tel est le défaut de l'analyse que Bossuet fait de la volonté. (*Connaiss. de Dieu*, ch. I, § 18, et *Traité du libre arbitre*, ch. I.) Il confond la volonté avec le *désir* ou le *pouvoir d'agir*.

l'énergie propre et vraiment personnelle de la volonté, par lui se mesure la valeur morale. L'intention peut être bonne, elle ne suffit pas même répétée ou durable, l'effort doit s'y ajouter. La première est identique, le second s'apprécie par son intensité et comporte une foule de degrés.

8° Entre la résolution et l'*acte*, il y a un rapport intime qui fait que l'action dépend en partie de la volonté; celle-ci lui communique son caractère de faiblesse ou d'énergie. Mais l'action et la puissance d'agir sont loin d'être en raison directe de la volonté. Nos facultés peuvent être empêchées par des obstacles ou paralysées dans leur exercice. La volonté n'en subsiste pas moins, pleine et entière. On peut me contraindre dans mes actions, jamais dans ma volonté. Le sanctuaire de ma volonté est inviolable.

§ II. — De la volonté dans l'acte spontané.

La liberté est manifeste dans l'acte délibéré, réfléchi, prémédité. Mais n'y a-t-il que les actes réfléchis qui soient libres? L'acte *spontané* est-il toujours et nécessairement fatal? Question grave et délicate, d'autant plus difficile à résoudre que le flambeau de la réflexion ne peut y porter la lumière. On a recours à des exemples. Le *qu'il mourût* du vieil Horace, le *me me, adsum* de Nisus à la vue du glaive suspendu sur la tête d'Euryale, le cri du chevalier d'Assas, *à moi, Auvergne!* tant d'autres mots ou traits du même genre que nous admirons chez les poëtes ou dans l'histoire, ce sont là des actes spontanés. Faut-il les rayer de la classe des actes libres? Appartiennent-ils au monde de l'instinct et de la fatalité, ou au monde moral et de l'activité libre? Les admire-t-on comme une belle fleur, une scène de la nature physique? L'humanité n'hésite pas à décerner la gloire à ses héros pour s'être ainsi décidés; de tels actes, elle en fait honneur à l'homme non à la nature.

Cet argument, s'il était seul, serait loin d'être décisif. Le caractère moral se compose de deux éléments : l'un naturel,

l'autre acquis et créé par la personne elle-même ; il est en partie le résultat d'une série d'actes libres, qui par l'habitude sont devenus naturels. L'*habitude* (v. *suprà*) est une seconde nature entée sur la première ; mais elle nous appartient, elle est à nous, elle est l'œuvre de notre volonté. Ainsi, qu'une noble nature, qui s'est fait une habitude de l'héroïsme, se révèle tout à coup dans un acte spontané, fasse comme explosion dans un cri ou dans une action sublime, nous avons raison de l'admirer : c'est une vie tout entière qui se résume dans un instant solennel. L'humanité admire ces sortes de traits, par cela même qu'ils ne sont plus réfléchis. L'hésitation, la possibilité du choix leur ôterait leur charme et leur beauté ; mais cet acte maintenant fatal, ne l'oublions pas, c'est l'œuvre de la liberté.

Gardons-nous cependant d'affirmer que la liberté soit incompatible avec la spontanéité. La pensée, qui devance l'éclair en rapidité, ne peut-elle pas quelquefois, par une sorte d'illumination soudaine, révéler à l'homme le parti qu'il doit prendre, lorsque le temps de délibérer lui est refusé ? Pourquoi ne se produirait-il pas alors quelque chose d'analogue à ce que nous sommes obligés de supposer dans Dieu ? Dieu ne délibère pas plus qu'il ne raisonne. Chez lui, la volonté, la pensée et l'acte sont simultanés. Il veut spontanément, et cependant librement. Ne serait-il pas permis de croire que quelque chose d'analogue a lieu chez certaines natures excellentes, presque divines, dans les moments où les facultés humaines sont vivement excitées ou exaltées ? Cela s'appelle le coup d'œil du génie, l'instinct des grandes âmes, la détermination héroïque. (V. Cousin, *Fragm. Philos.*)

Une autre raison en faveur de la liberté dans la spontanéité est fournie par le raisonnement. Pour délibérer, il faut savoir qu'on est libre. Or, pour le savoir, il faut avoir déjà voulu et agi librement. Donc nous sommes forcés d'admettre que notre liberté s'est révélée une première fois à nous dans un acte spontané. En d'autres termes, le caractère distinctif de la volonté, et que suppose la delibération, c'est que la force libre se sente maîtresse d'elle-même et de ses actes,

qu'elle *se possède*, qu'elle soit *suî compos*. Or, quand et comment a-t-elle acquis cette conscience de sa liberté et a-t-elle pris possession d'elle-même? Évidemment dans un acte spontané antérieur à toute réflexion.

Cette question, qui est celle de l'origine de la liberté, est, du reste, fort mystérieuse. Un mystère enveloppe toutes les origines : est-il étonnant qu'un nuage plane sur le berceau de la liberté humaine?

Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins vrai que l'homme ne jouit réellement de sa volonté que quand il est capable de délibérer sur ses actes, et de ne prendre une résolution qu'après un choix. C'est dans l'acte prémédité, réfléchi, délibéré, qu'il a conscience de la plénitude de sa volonté et de sa liberté (1).

§ III. — De l'action des motifs sur la volonté.

> La volonté nous détermine,
> Non l'objet, ni l'instinct...
> (La Fontaine, liv. X, f. 1.)

La volonté se détermine par elle-même, mais elle ne le fait jamais sans motif. De quelle nature est cette action des motifs sur la volonté ? Le point est à examiner, car il s'agit de savoir si la volonté humaine est réellement libre.

Nous écartons le système qui fait de la volonté une puissance neutre ou indifférente. (*Liberté d'indifférence.*) Mais le motif admis, ainsi que son action réelle et puissante sur la volonté, en quoi consiste son action? Il y a deux sortes de motifs. 1° Les uns, qui sont des penchants, des passions, le plaisir ou la peine, le désir, etc., viennent de la *sensibilité*. 2° Les autres, qui sont des idées, des conceptions de l'esprit, ont leur siége dans la *raison*. Leur mode d'action est différent. Les premiers nous excitent ou nous sollicitent. Ils agissent par *attrait* ou par *répulsion*. Cette action est quelquefois si forte qu'elle entraîne ou paraît entraîner la volonté. Mais

(1) « Aristote a déjà bien remarqué que, pour appeler les actions libres, nous demandons non-seulement qu'elles soient spontanées, mais encore qu'elles soient délibérées. » (Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. II, ch. 21.)

dans l'état habituel ou normal, il n'en est pas ainsi ; je me sens libre de céder à tel ou tel penchant, de suivre mon désir ou de lui résister. Les passions se combattent en moi : je reste maître de moi, je me possède ; je puis même sortir de cet état par une résolution énergique qui met fin à la lutte. D'un autre côté, comment ma raison agit-elle avec ses idées sur ma volonté ? Comme font les idées quand elles sont accompagnées de l'évidence. Elles éclairent l'esprit, et par l'esprit la volonté ; c'est alors un conseil. Parmi ces idées, il en est une qui fait plus : elle commande ; c'est l'idée du devoir. En somme, c'est un *conseil* ou un *ordre* qui vient de la raison. Voilà son rôle. Suis-je libre ou forcé de lui obéir ? Je suis libre. Je puis me décider pour l'intérêt, pour la passion ou pour le devoir. La raison *incline*-t-elle la volonté ? Non malgré l'ordre ou le conseil, celle-ci reste maîtresse de sa détermination. Elle se sent libre après comme avant et pendant la délibération. Aussi assume-t-elle sur elle la responsabilité de la décision. Elle ne se sent pas moins libre dans l'effort où elle dépose son énergie propre, qu'elle peut continuer, faire cesser ou augmenter, qui reste faible ou énergique selon qu'elle le veut. — Telle est la vraie et réelle influence des motifs sur la volonté. Aucun ne la détermine, elle se détermine d'après eux et elle le fait librement. Tout système qui nie ou altère ces faits ment à la conscience et, sciemment ou non, renverse la morale (1).

§ IV. — De la volonté comme principe de la personnalité humaine.

La personnalité humaine réside dans la volonté libre. Le *moi* se révèle sans doute dans la sensibilité ; nos passions et nos désirs ont pour origine et pour but notre être individuel. Mais ils ne dépendent pas de nous, c'est la nature qui jouit et qui souffre en nous, qui se sent attirée vers les objets ou

(1) Sur l'*influence des motifs* sur la volonté, voy. Reid, t. VI, *Essai* IV, ch. IV. — Cf. Leibnitz (*Nouv. Essais sur l'ent. hum.*, liv. II, ch. 21.) est instructif, mais subtil ; sa *prévalence des motifs* détruit sa liberté.

s'en détourne. D'un autre côté, si la raison constitue l'essence de l'âme humaine, elle a un caractère *impersonnel.* (*Raison.*) La volonté, au contraire, c'est la personne même. Les actes que nous avons délibérés, prémédités et voulus, sont nôtres ; d'eux seuls nous sommes responsables.

La liberté est le principe de la dignité humaine, de toutes nos grandeurs et de toutes nos misères. Par elle, l'homme se sépare des autres êtres créés, et constitue à lui seul un monde à part, le monde moral, opposé au monde physique, où règne la fatalité. Dieu a communiqué à sa créature en lui donnant une volonté libre une portion de sa puissance créatrice. Dans sa sphère étroite, l'homme crée : ses œuvres sont de véritables *créations* qui se distinguent des *productions* de la nature. Si sa puissance est limitée, elle peut s'étendre et s'accroître indéfiniment. « Dieu, en faisant l'homme libre, lui a donné un merveilleux trait de ressemblance avec la divinité, dont il est l'image. C'est une merveilleuse puissance, dans l'être dépendant et créé, que sa dépendance n'empêche point sa liberté, et qu'il puisse se modifier comme il lui plaît. Il se fait bon ou mauvais à son choix ; il tourne sa volonté vers le bien ou vers le mal ; et il est, comme Dieu, maître de son opération intime... Il est à lui, il délibère, il décide, et il a un empire suprême sur son propre vouloir. Il est certain qu'il y a dans cet empire sur soi un caractère de ressemblance avec la divinité, qui étonne. » (Fénelon, IIe *Lettre sur la Métaph.*, ch. III § XI.) « La liberté est une sorte de royauté naturelle que Dieu nous a donnée sur nous-mêmes pour nous gouverner selon ses ordres. » (1)

(1) Le P. André, *Disc. sur la Liberté.* Œuvr. Phil., édit. Cousin, p. 225.— Lisez Fénelon, *Exist. de Dieu*, 2e part. et IIe *Lettre sur la Metaph.*, ch. III. (Sénèque : Quidquid facere te potest bonum tuum est... Quid sit opus ut sis bonus ? Velle., *Ep.* 80. In se ipsum habere maximam potestatem... Inestimabile bonum est suum fieri, *Ep.* 75. *Cf. Ep.* 93. — *Ep.* 71. — Actu vitam metiamur non tempore, *Ep.* 93.)

ART. II. — DE LA LIBERTÉ.

Τῶν γὰρ πράξεων κύριοι ἐσμεν.
(ARIST. *Eth. Nic.*)

§ I. — Idée du libre arbitre.

La liberté est le principe sur lequel repose tout l'ordre moral. C'est parce que l'homme est maître de ses actes qu'il a des devoirs et qu'il est chargé de sa destinée. De cette source découlent ses droits comme ses obligations ; la société humaine diffère de celle des animaux en ce qu'elle est une réunion de volontés libres. Nous devons donc une attention toute particulière à ce grand fait de la nature humaine. Commençons par le définir.

Le *libre arbitre* ou la liberté morale est le pouvoir qu'a une cause de se déterminer par elle-même, sans y être contrainte par aucune nécessité extérieure ou intérieure. Une telle cause est maîtresse de ses actes ou de ses déterminations. Or, cet attribut est celui de la volonté humaine. La détermination volontaire est libre, comme il a été montré plus haut.

La liberté *morale* doit être distinguée de la liberté *physique*, qui n'est que l'absence d'obstacle ; de la *spontanéité* d'action, qui peut être fatale ; de la liberté *civile*, qui n'est que la permission accordée par la loi d'agir et d'exercer un droit sous certaines conditions. On a un exemple de la liberté physique dans l'arbre qui déploie librement ses rameaux. La spontanéité est dans le désir, et le désir n'est pas libre (v. *suprà*). L'homme y suit la pente de sa nature. Si l'aiguille aimantée avait conscience de ses mouvements, se croirait-elle libre en se dirigeant vers le pôle ? Oui, dit Leibnitz ; mais le bon sens consulté en juge autrement. Avec la spontanéité, l'homme serait, selon le mot que Leibnitz emprunte à Platon, « un automate spirituel. » (*Théod.* I, § 52.) Le libre arbitre n'est pas pour cela la *liberté d'indifférence*, admise par d'autres philosophes, et contre laquelle s'élèvent Descartes (4[e] *Mé-*

dit.) et Leibnitz. (*Loc. cit.* et *Nouv. Essais,* liv. II, ch. 21.) Sollicité par des motifs contraires, l'homme ne peut rester indifférent. Mais il n'est pas non plus déterminé, autre système (le *déterminisme*). Il se détermine librement pour celui qu'il lui plaît de choisir. Sa volonté choisit avec la parfaite conscience de pouvoir choisir autrement et se déterminer en sens contraire. Tel est le libre arbitre, distinct aussi de la *liberté civile.* Celle-ci ne porte que sur les actes ; elle est toute dans le pouvoir d'agir dans certaines limites que la loi trace elle-même. Elle n'est donc pas la liberté morale quoiqu'elle ait en elle son principe.

A la liberté s'oppose la *nécessité* ou la *fatalité.* Une cause libre se distingue d'une force fatale en ce qu'elle a en elle-même l'initiative et le choix de ses déterminations. Une force fatale, au contraire, est déterminée à l'action, soit par une cause étrangère, soit par sa propre nature régie par des lois nécessaires. — « Parmi les choses nécessaires, dit Aristote, les unes ont en dehors d'elles la cause de leur nécessité ; les autres, au contraire, l'ont en elles-mêmes. » (*Mét.*, V, 5.)

§ II. — Preuves de la liberté.

Sommes-nous réellement libres ? Cette question peut paraître singulière au bon sens, qui ne s'imagine pas qu'un fait aussi évident puisse être contesté et ait besoin de démonstration. Cependant la liberté humaine a été tant de fois attaquée et par les philosophes et par les théologiens eux-mêmes ; un si grand nombre de systèmes et de doctrines l'ont obscurcie ou défigurée, qu'il est nécessaire de reproduire incessamment ses titres méconnus ou effacés. C'est pour la philosophie un devoir de guérir elle-même les blessures qu'elle a faites.

La liberté, dans l'homme, se démontre de deux manières :

1° *Par le sens intime ;*

2° *Par le raisonnement.*

I. *Preuve directe par le sens intime.* — La première de

ces deux sortes de preuves n'est pas, à proprement parler, une démonstration : c'est un appel à la conscience de l'individu et du genre humain, qui proclame hautement le libre arbitre. Pour la développer, il suffit donc d'exposer le fait dans toute sa simplicité, de ranger autour de lui les autres faits qu'il explique et qui sans lui n'auraient pas de sens.

« Que chacun de nous, dit Bossuet, s'écoute et se consulte soi-même, il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. » (*Traité du libre arbitre*, ch. II.) — « Tout homme sensé, qui se consulte et qui s'écoute, porte au dedans de soi une décision invincible en faveur de sa liberté. » (Fénelon, IIe *Lett. sur la Métaph.*, ch. III.) (Lisez le passage entier.)

L'homme croit à sa liberté comme à son existence ; car sa volonté est lui-même, et il sent que cette volonté est libre. — Mais, dira-t-on, la liberté n'est pas du ressort de l'observation et de la conscience. — Quel sera donc ici le juge compétent ? Pour savoir si une cause est libre, à qui faut-il s'adresser, sinon à cette cause elle-même ? J'expérimente ma liberté à chaque instant de ma vie, et c'est peut-être pour ne l'avoir pas assez mise en pratique qu'on la nie en spéculation. — « Toute notre liberté, suivant Spinosa, consiste à croire que nous sommes libres. » (*Eth.*) (1) — Mais si nous sommes dans l'illusion sur ce point, qui nous garantit que nous ne le sommes pas sur tout autre ? Pourquoi en croirai-je mes sens lorsqu'ils me montrent un objet extérieur, si je ne dois pas ajouter foi au témoignage de ma conscience, qui me révèle un fait intérieur ? Pourquoi se fier à la mémoire, au raisonnement ? Une pareille assertion conduit droit au scepticisme absolu.

(1) *Atque hæc humana libertas, quam omnes habere jactant, in hoc solum consistit, quod homines sui appetitus sunt concii, et causarum a quibus determinantur sunt ignari.* (*Ep.* 63.)

« Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes dont notre résolution dépend. » (Leibnitz, *Théod.*, 1re part., § 50.) — A cela je réponds, que quand je prends une résolution après avoir délibéré, j'ai parfaitement conscience des causes qui me font agir et des motifs de ma résolution. Si l'on objecte qu'il y a toujours une cause secrète qui me détermine et dont je n'ai pas connaissance, on affirme ce qui est en question, et à cette cause occulte j'oppose une cause très-claire, savoir, ma volonté, qui se sent libre.

« J'ai donc un sentiment clair de ma liberté... Aussi vois-je que tous les hommes sentent en eux cette liberté. Toutes les langues ont des mots et des façons de parler très-claires et très-précises pour l'expliquer ; tous distinguent ce qui est en nous, ce qui est en notre pouvoir, ce qui est remis à notre choix d'avec ce qui ne l'est pas ; et ceux qui nient la liberté ne disent point qu'ils n'entendent pas ces mots, mais ils disent que la chose qu'on veut signifier par là n'existe pas. » (Bossuet, *ibid.*) (1)

Cette manière d'établir la liberté est la plus sûre et, en tout cas, la première. Car c'est en nous-mêmes que nous prenons la notion du libre arbitre. Ce sentiment persiste, malgré tous les raisonnements, et les réfute mieux que le raisonnement lui-même.

II. *Preuves indirectes.* — Le *raisonnement*, en s'appuyant sur les principes de la moralité et de la sociabilité humaine, démontre aussi le libre arbitre ; mais il serait incapable d'en donner l'idée à celui qui ne la trouverait pas dans sa conscience. Ce genre de preuves, appelées *indirectes*, suppose donc la preuve *directe*, celle qui est fournie par le témoignage du sens intime.

La morale repose sur l'idée du *devoir*. Or, la notion du devoir est inséparable de celle du libre arbitre. Le devoir ne s'adresse qu'à des êtres libres. On *contraint* une force fatale ; on *oblige* un être raisonnable et libre.

A la suite de l'idée du devoir, naissent une foule de conceptions, de jugements et de sentiments, qui tous deviennent inintelligibles dès qu'on vient à nier la liberté. Tels sont les jugements que nous portons sur la *responsabilité* des actions, les idées de *vice*, de *vertu*, de *mérite* et de *démérite*,

(1) « Le principe fondamental de toute raison étant posé, je soutiens que notre libre arbitre est une de ces vérités dont tout homme qui n'extravague pas a une idée si claire, que l'évidence en est invincible. On peut bien disputer du bout des lèvres, et par passion, contre cette vérité, dans une école, comme les Pyrrhoniens ont disputé ridiculement sur la vérité de leur propre existence, pour douter de tout sans exception ; mais on peut dire de ceux qui contestent le libre arbitre ce qui a été dit des Pyrrhoniens : C'est une secte, non de philosophes, mais de menteurs. Ils se vantent de douter, quoique le doute ne soit nullement en leur pouvoir. » (Fénelon, II[e] *Lettre sur la Métaph.*, ch. III.)

de *récompense* et de *châtiment*, la *satisfaction morale*, le *remords* et le *repentir*, la *louange* et le *blâme*, l'*admiration* et le *mépris*, etc. Tous ces jugements et ces sentiments, non-seulement perdent leur sens naturel, mais font place à d'autres tout différents et qui s'en distinguent facilement. La vertu n'est plus que le succès ou le bonheur ; le crime, un malheur. Peut-on imputer à un homme une action qu'il n'était pas libre de ne pas faire ? Le châtiment n'est plus une expiation, c'est un nouveau malheur ajouté au premier. L'idée du supplice infligé à celui qui n'est pas coupable, puisqu'il n'était pas libre, nous indigne et nous révolte. La vertu perd ses droits au bonheur dès que l'acte vertueux n'est plus le résultat d'un libre choix. La louange, comme le blâme et le mépris, n'ont plus d'objet. De même, les relations et les actes de la vie sociale n'ont de sens que par la liberté. Que signifient la *demande*, la *prière*, le *conseil*, l'*exhortation*, la *promesse*, la *convention*, si ceux à qui nous nous adressons ne sont pas libres d'accorder ou de refuser, de suivre ou de ne pas suivre nos avis, de tenir leurs promesses et leurs engagements ? Enfin, la notion du *droit* repose également sur le fait de la liberté : celui-là seul a des *droits* qui a des *devoirs* et la faculté de les remplir librement. Le droit, dans son principe, c'est le respect de la liberté ; tous les droits émanent d'un droit unique, celui qu'a la personne libre d'être respectée dans l'exercice légitime et inoffensif de sa liberté. (Voy. *Morale*.) (1)

(1) « Otez cette liberté, toute la vie humaine est renversée, et il n'y a plus aucune trace d'ordre dans la société. Si les hommes ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien et de mal, le bien n'est plus bien, et le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable et invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son vouloir qu'un ressort de machine est responsable du mouvement qui lui est inévitablement et invinciblement imprimé. En ce cas, il est ridicule de s'en prendre à la volonté, qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause, comme je remonte à la main qui remue un bâton pour me frapper, sans m'arrêter au bâton qui ne me frappe qu'autant que cette main le pousse. Encore une fois, ôtez la liberté, vous ne laissez sur la terre ni vice, ni vertu, ni mérite. Les récompenses sont ridicules et les châtiments sont injustes et odieux. Chacun ne fait que ce qu'il doit, puisqu'il agit selon la nécessité. Il ne doit ni éviter ce qui est inévitable, ni vaincre ce qui est invincible. Tout est dans l'ordre, car l'ordre est que tout cède à la nécessité. » Fénelon, *ibid.* Voy. dans l'*Œdipe* de Corneille la belle tirade sur *la liberté* ; acte III, sc. 5.

Pour échapper à ces conséquences, il faut donc admettre la liberté. Il n'est aucune des objections contre le libre arbitre qui soit aussi claire que le raisonnement qui prouve sa nécessité. Nous disons donc encore avec Bossuet : « Ainsi, nous avons des idées très-claires, non-seulement de notre liberté, mais encore de toutes les choses qui la doivent suivre. Car non-seulement nous entendons ce que c'est que choisir librement, mais nous entendons encore que celui qui peut choisir, s'il ne voit pas tout d'abord, doit délibérer ; et qu'il fait mal s'il ne délibère ; et qu'il fait encore plus mal si, après avoir consulté, il prend un mauvais parti ; et que par là il mérite et le blâme et le châtiment, comme, au contraire, il mérite, s'il use bien de sa liberté, et la louange et la récompense de son bon choix. Par conséquent, nous avons des idées très-claires de plusieurs choses qui ne peuvent convenir qu'à un être libre ; et il y en a parmi celles-là que nous ne pouvons attribuer qu'à un être capable de faillir : et nous trouvons tout cela si clairement en nous-mêmes, que nous ne pouvons non plus douter de notre liberté que de notre être. » (*Ibid.*) (1)

ART. III. — OBJECTIONS CONTRE LE LIBRE ARBITRE ; RÉFUTATION DU FATALISME.

Aucune des objections contre la liberté n'est aussi claire que la liberté elle-même.
(BOSSUET, *Tr. du libre arbitre.*)

Le fatalisme est le système qui nie la liberté. Il est né au sein des écoles philosophiques et des sectes religieuses les

(1) « En disant que je suis libre, je dis donc que mon vouloir est pleinement en ma puissance, et que Dieu me le laisse pour le tourner où je voudrai ; que je ne suis point déterminé comme les autres êtres, et que je me détermine moi-même.. C'est cette exemption non-seulement de toute contrainte, mais de toute nécessité, et cet empire sur mes propres actes, qui fait que je suis inexcusable quand je veux mal, et que je suis louable quand je veux bien... Tout se réduit, dans la vie humaine, à supposer comme le fondement de tout, que rien n'est tant en la puissance de notre volonté que notre propre vouloir, et que nous avons ce libre arbitre, ce pouvoir, pour ainsi dire, à deux tranchants, cette vertu élective entre deux partis, qui sont immédiatement comme sous notre main. » (Fénelon, *Exist. de Dieu*, 1re part., ch. II, § 68.)

plus diverses. Sans entreprendre une réfutation complète, nous devons examiner ses objections principales.

Elles sont de deux sortes. Ou ce sont des *faits* d'expérience puisés dans la nature, soit morale, soit physique de l'homme, et que l'on oppose au fait même de la liberté. Ou ce sont des *principes* abstraits posés *à priori*, que l'on déclare incompatibles avec la liberté humaine. Ces principes eux-mêmes sont empruntés ou à la métaphysique ou à la théologie. De là, trois classes d'objections, *psychologiques* et *physiologiques*, *métaphysiques*, *théologiques*.

I. Objections psychologiques. — 1° Elles ont leur origine dans une fausse analyse de la volonté et des faits qui l'accompagnent, ou dans la fausse conclusion qu'on en tire. Ici on confond la volonté avec le désir. « Le désir et la volition ne diffèrent que par le degré », dit Spinosa. (*Eth.* trad. Saisset, p. 186.) Or, le désir étant fatal, on conclut que la liberté est une chimère. Là, c'est Leibnitz (1) lui-même pour qui la liberté, n'étant que la *spontanéité* d'action, se laisse déterminer à l'intérieur par la prévalence des motifs. Suivant Descartes, la volonté étant toute dans l'acte de nier et d'affirmer ou d'*élire*, ne fait qu'un avec le jugement. (4e *Médit.*) Or, le jugement n'étant pas libre, la liberté est menacée de ce côté. Malebranche veut que le jugement *incline* la volonté ; selon Leibnitz, la volonté suit le dernier *dictamen* de l'entendement. (Voy. Clarke, *Exist. de Dieu*, ch. XI.)

On réfute toutes ces opinions en rétablissant les faits. Il suffit de replacer la liberté là où elle est, dans la résolution ou la détermination volontaire ; c'est là que l'homme se sent libre, et ce sentiment est invincible. La résolution n'est pas plus la simple spontanéité d'action que le désir, que le jugement, que la puissance d'agir. Elle subit l'influence de la raison ou du désir, sans être inclinée par eux. Pour preuve que la volonté n'obéit pas toujours au dernier dictamen de la raison, il suffirait de répéter les vers toujours cités du poëte :

(1) Voy. *Nouv. Essais sur l'Ent.*, liv. II, ch. 21, § 39. *Théodicée*, 3e partie, §§ 228-288.

. . . . *Video meliora proboque;*
Deteriora sequor. (Ovide.)

— « Être déterminé par la raison au meilleur, c'est être le plus libre, » dit Leibnitz. (*Nouv. Ess.*, *ibid.*) Soit, mais c'est, en tout cas, la liberté divine, non le libre arbitre dans l'homme. Encore, la raison ne détermine pas, la volonté se détermine. Ailleurs, c'est le *pouvoir d'agir* ou la liberté d'action qui est prise pour la liberté morale. « Notre idée de la liberté s'étend aussi loin que notre pouvoir d'agir. » (Locke, *Essai sur l'Ent. hum.*, II, 211.) (1) — Enfin le *choix* ou l'élection, qui tantôt vient du désir, tantôt vient du jugement, est pris pour la volonté même. Bossuet n'échappe pas à ce malentendu. (*Tr. du libre arbitre*, I, et *Connaiss. de Dieu*, I, 18.)

La réponse, ou la rectification de ces assertions est une meilleure analyse de la volonté.

A cette catégorie d'objections appartient l'argument tiré des motifs ou du *motif le plus fort*. La volonté, dit-on, ne se détermine jamais sans motifs ; s'il n'y en a qu'un, il la détermine ; s'ils sont plusieurs c'est le plus fort qui l'emporte. — Il y a ici plusieurs sophismes en un seul. 1° La volonté ne se détermine pas sans motif ; est-ce à dire que le motif la détermine ? C'est se faire de la volonté l'idée la plus fausse, que de l'assimiler à une force inerte, ou indifférente, qui reçoit son action d'un mobile étranger. C'est transporter l'idée de la fatalité physique dans l'ordre moral et débuter par une pétition de principe. L'âme est une force autonome, maîtresse d'elle-même ; elle a en elle-même l'initiative de ses actes. Par là, précisément la cause morale diffère de la force physique qui agit fatalement. Les motifs ne sont ni causes ni agents, ils peuvent influer sur l'action, mais ils n'agissent pas. On peut les comparer à un avis ou à un ordre, qui laisse à l'homme qui le reçoit toute sa liberté. Autrement, ils n'auraient aucune influence. (Voy. Reid, t. VI, p. 212.) — 2° Si la volonté n'agit jamais sans motif, le motif peut être ma liberté elle-même, que j'expérimente, ou

(1) Voy. la réfutation par M. Cousin, *Cours de* 1829, leçon 25.

dont je me donne la preuve à moi-même. (Bossuet, *C. de Dieu*, ch. III, § XV.) Je remue le bras, la jambe, pour remuer la jambe et le bras, et parce que je le veux. — 3° Quand il y a plusieurs motifs, l'un d'eux est le *plus fort*. Que signifie cette expression? Le plus fort, n'est-ce pas celui que la volonté a rendu tel? On en juge après coup. Souvent il est impossible de prévoir le parti que je prendrai. Moi-même je l'ignore, et c'est pour cela que je délibère. Ainsi, le motif le plus fort l'emporte toujours : cela veut dire que le plus fort est toujours le plus fort. C'est clair, mais puéril. (Voy. Reid, *ibid*, Buffier, 3e part. ch. IV.)

Objections physiologiques. — L'action du *physique sur le moral* est aussi un argument ordinaire aux savants contre le libre arbitre (Cabanis, Gall, Spurzheim). Que le matérialisme nie la liberté, c'est tout simple. Nous l'examinerons ailleurs. (*Spiritualité de l'âme.*) Montrer le vice de l'objection nous suffit. Or, 1° si les faits invoqués sont vrais, on les exagère et l'on supprime les faits opposés, favorables au libre arbitre ; 2° la conclusion qu'on tire est fausse. Quelque grande que soit l'influence du physique sur le moral dans la santé et la maladie, etc., elle ne va pas jusqu'à supprimer la liberté dans l'état normal. Je me sens libre malgré toutes ces influences. Aux faits invoqués s'oppose le fait même du libre arbitre, sans lequel l'ordre moral n'est rien et toute la vie humaine est absurde. — Les faits prouvent que l'action du physique sur le moral est très-grande. Que veut-on établir de plus ? que la volonté n'est pas libre quand elle se sent libre ? C'est une étrange manière de raisonner. D'ailleurs, on supprime la moitié du fait. Si le corps agit sur l'âme, l'âme aussi agit sur le corps. L'action première même lui appartient ; c'est elle qui remue le corps ; il en reçoit l'impulsion, elle préside à tous ses mouvements. Quelquefois opprimée par lui, ordinairement elle est maîtresse et le gouverne. Cet empire se manifeste de mille façons. C'est ce que démontre parfaitement Bossuet, à propos de l'union de l'âme et du corps. « Nous voyons que, dans cette parfaite société de l'âme et du corps, la partie principale, c'est-à-

dire l'âme, est aussi celle qui préside, et que le corps lui est soumis. Les bras, les jambes, tous les autres membres, et enfin tout le corps est remué et transporté d'un lieu à un autre au commandement de l'âme ; les yeux et les oreilles se tournent où il lui plaît ; les mains exécutent ce qu'elle ordonne ; la langue explique ce qu'elle pense et ce qu'elle veut... C'est en cela que consiste la bonne disposition du corps. En effet, nous trouvons le corps sain, quand il peut exécuter ce que l'âme lui prescrit... Ainsi, on peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté ; et c'est pourquoi Platon définissait l'âme en cette sorte : « L'homme est une âme se servant du corps. » (*Conn. de Dieu*, ch. III, § xx. Lisez le chapitre entier, surtout les §§ xv et suiv.)

Dans la maladie, la souffrance et tous les états où le corps pèse si fort sur l'âme, qui oserait nier la puissance de la volonté et son énergie propre? Le matérialisme sans doute ; mais il ne détruit pas les faits ; il les explique en rapportant la volonté elle-même au corps, en faisant de la force hyper-organique un résultat de l'organe. Il nie ainsi la liberté. L'affirmation est gratuite, ou plutôt intéressée ; mais le fait et le principe subsistent. Ce qui est clair aussi, c'est le fatalisme de la doctrine qui tourne contre elle. Cette conséquence, sans détruire le fait, renverse le système en le réduisant à l'absurde.

Ainsi à tous ces faits psychologiques ou physiologiques, exagérés ou mal interprêtés, on peut opposer le fait mille fois plus évident de la liberté elle-même, qu'aucun fait ni argument ne peut détruire. On peut affirmer hardiment que tout fait qui le contredit est mal observé, ou que la conclusion qu'on en tire est faussement déduite.

II. Objections métaphysiques. — Une seconde classe d'objections est tirée des principes abstraits qui servent de base à certains systèmes, comme le *panthéisme*, le *mysticisme*, des hypothèses comme l'*harmonie préétablie* (Leibnitz), les *causes occasionnelles* (Malebranche). Les auteurs de ces systèmes, ne pouvant les concilier avec le libre arbi-

tre, prennent le parti tout simple de nier la liberté humaine, ou bien, conservant le mot, ils suppriment la chose. On invente alors de prétendus axiomes métaphysiques, tels que ceux-ci : *La raison ne conçoit dans l'univers qu'une seule substance par laquelle s'expliquent tous les phénomènes de l'ordre moral comme ceux de la nature.* (Spinosa.) « Une cause libre, indépendante des lois de la nature, échapperait au fil conducteur des lois universelles. » (Kant, *Crit. de la raison pure.*) — Tel est aussi le grand principe de la *raison suffisante* de Leibnitz.

La réponse est simple et laconique : la liberté est un fait évident, tel système le contredit ; donc il est faux. D'ailleurs, ces raisonnements sont autant de pétitions de principe. Il n'y a, dans l'univers, qu'une seule cause, c'est ce qui est en question, ou plutôt ce qui n'est pas en question, c'est l'existence de deux causes, l'une créée, absolue, l'autre créée, contingente et cependant réelle. C'est de là qu'il faut partir. Vous chercherez ensuite l'accord, et, Dieu aidant, peut-être vous le trouverez. Mais ne commencez pas par nier l'un des deux termes. A votre négation il suffirait d'opposer une affirmation, qui serait ratifiée par le sens commun (1).

III. Objections théologiques. — Les mêmes observations s'appliquent à la troisième espèce d'objections, qui ont beaucoup de rapport avec les précédentes. La plus célèbre est celle qui est tirée de la *prescience divine.* On connaît le dilemme. Ou Dieu prévoit toutes les actions humaines, et comme il est infaillible, elles ne peuvent arriver autrement qu'il les a prévues : elles ne sont donc pas libres. — Ou les actions humaines sont libres, et alors elles échappent à la prévision divine. Dans le premier cas, la liberté est détruite : dans le second, la prescience divine est limitée ; l'omniscience n'existe plus. Placés dans cette alternative, les uns ont sacrifié à la prescience de Dieu la liberté humaine : d'autres ont mieux aimé imposer des bornes à la prescience divine afin de

(1) Voy. Clarke, *Exist. de Dieu,* ch. 9, et Reid, t. VI, *Essai* IV, ch. 9.

sauver la liberté (1) — On peut d'abord répondre que si Dieu prévoit les actes libres, il ne contraint pas pour cela la volonté humaine. Car ils n'arrivent pas parce qu'il les prévoit, mais il les prévoit parce que l'homme doit les accomplir librement. « *Non quia ille ventura cognoscit, necesse est nos facere quæ ille præscivit, sed quod nos propria voluntate sumus facturi, ille cognoscit futurum.* » (Saint Jérôme.) (2) — Si l'on persiste à soutenir qu'il y a une nécessité *logique*, sinon de contrainte, un moyen de détruire l'objection, c'est de dire que, en réalité, Dieu ne *prévoit* pas, mais qu'il *voit* simplement. En effet, Dieu prévoit-il ? se souvient-il ? tout n'est-il pas plutôt pour lui dans un éternel présent ? Son regard n'embrasse-t-il pas d'un acte unique le passé, le présent et l'avenir ? N'appliquons pas à Dieu les formes de notre intelligence finie et successive. L'objection disparaît de cette manière, car les termes de la question sont changés : mais elle est remplacée par un mystère.

Quoi qu'il en soit de ces explications, le véritable problème, c'est l'accord, l'harmonie des deux termes ; tout système qui sacrifie l'un à l'autre doit être réputé faux. Aussi le parti le plus sage est celui que conseille ici Descartes : « Toutefois, la puissance et la science de Dieu ne doivent pas empêcher de croire que nous avons une volonté libre ; car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas autre chose que nous savons incompréhensible de sa nature. » (3)

(1) C'est l'opinion de Montesquieu qui présente l'objection dans toute sa force (*Lettres Pers.* 59.)

(2) « Tout ce que les plus grands ennemis de la liberté de l'homme ont dit ou peuvent dire à ce sujet revient à ceci : Que la prescience emporte la certitude, et la certitude la nécessité. Mais ni l'un ni l'autre n'est vrai. La certitude n'emporte pas la nécessité, et la prescience ne renferme point d'autre certitude que celle qui se rencontrerait également dans les choses, encore qu'il n'y eût point de prescience. » (Clarke, *De l'Exist. de Dieu*, ch. 11.) — « Je prévois leur faute sans influer sur elle, et quand elle ne serait pas prévue, elle ne serait pas moins certaine. » (Milton, *Par. perdu*, l. III.)

(3) « Si nous avions à détruire ou la liberté par la providence, ou la providence par la liberté, nous ne saurions par où commencer ; tant ces deux choses sont nécessaires, et tant sont nécessaires et indubitables les idées que nous en

C'est aussi par où conclut Bossuet : « Quand nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord poser comme indubitable, que nous pouvons connaître très-certainement beaucoup de choses, dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances ni toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier ; mais qu'il faut, au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue. » (*Traité du libre arbitre*, ch. IV.)

avons. Car, s'il semble que la raison nous fasse paraître plus nécessaire ce que nous avons attribué à Dieu, nous avons plus d'expérience de ce que nous avons attribué à l'homme : de sorte que, toutes choses bien considérées, ces deux vérités doivent passer pour également incontestables. Donc, au lieu de les détruire l'une par l'autre, nous devons si bien conduire nos pensées, que rien n'obscurcisse l'idée très-distincte que nous avons de chacune d'elles. » (Bossuet, *Tr. du lib. arb.*, ch. IV.)

CHAPITRE X

DE L'AME

SON EXISTENCE ET SES ATTRIBUTS.

Unde anima atque animi constet natura, videndum.
(Lucr. I, 132.)

Jusqu'ici l'homme a été étudié dans ses facultés, dans les actes ou les faits de sa nature morale. Il est temps d'aborder le principe lui-même de la pensée, de nous demander ce qu'il est et quels sont ses attributs. L'être qui sent, qui pense, qui veut et qu'on appelle l'âme, qu'est-il dans son essence et dans sa substance ? Est-il matériel ou immatériel, distinct ou non du corps auquel il est uni et des organes qu'il anime? Si nous n'avons pas cru devoir agiter d'abord ces questions, c'est que la méthode que nous nous sommes fait un devoir de suivre nous commandait de les ajourner dans leur intérêt même, afin d'écarter de nos raisonnements sur un si grave sujet, toute apparence hypothétique, de donner à nos preuves une base plus solide et l'autorité des faits observés. Maintenant donc, que la tâche de l'observation et de l'expérience semble achevée, nous chercherons à résoudre ce problème, qui n'intéresse pas moins la science que la religion et la morale, et dont les conséquences théoriques et pratiques s'étendent à toutes les branches de la philosophie.

ART. I. — MÉTHODE POUR ÉTABLIR LA SPIRITUALITÉ DE L'AME.

Je sens en moi certain agent;
Tout obéit dans ma machine
A ce principe intelligent.
Il est distinct du corps, se conçoit nettement,
Se conçoit mieux que le corps même :
De tous nos mouvements c'est l'arbitre suprême. »
(La Fontaine, liv. X, fable 1.)

Quand je rentre au-dedans de moi, que j'y trouve une force qui sent, pense, agit et se détermine librement, qui se

sait une, simple, identique à tous les moments de sa durée, n'ai-je pas une idée fort claire et très-nette de la nature d'un esprit? Ne suis-je pas en état de distinguer cet esprit, qui est moi, de l'être matériel qui n'est pas moi et que j'appelle mon corps, dont ma conscience ne me dit rien, que mes sens seuls me font connaître, qui possède des attributs opposés à ceux que je découvre en moi-même : objet étendu, figuré, divisible, incapable par lui-même de changer de lieu, et qui, pour se mouvoir, attend l'ordre et l'impulsion de ma volonté? Ne pourrais-je pas ignorer qu'il existe de la matière et des corps ; que moi-même j'ai un corps, et avoir une parfaite connaissance de mon âme, de ses opérations, et en particulier de ma pensée? Pourquoi donc aller chercher si loin ce qui est si près? (1) A quoi bon recourir à la logique pour démontrer ce que je vois si clairement? La question de l'existence de l'âme est beaucoup plus simple qu'on ne l'imagine. C'est l'embrouiller, et mettre le matérialisme sur un terrain trop commode, que d'en faire un problème obscur et ardu de métaphysique. Elle est décidée immédiatement et souverainement par la conscience. L'âme est-elle donc si étrangère à elle-même, que, pour savoir si elle est, ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, il lui faille recourir à de longs arguments? Non, notre âme, c'est nous-même ; c'est ce *moi simple* et *identique* qui se révèle à lui dans l'activité de sa pensée ; c'est « la substance où se trouvent toutes les modifications dont j'ai le sentiment intérieur. » (Malebr., *Rech. de la Vér.*, X.) Pour la connaître comme immatérielle, il n'est pas nécessaire de se livrer à des spéculations transcendantes sur la nature des substances et de se poser d'obscurs problèmes d'ontologie. L'esprit a droit, puisqu'il a conscience de lui-même, de se distinguer immédiatement de ce qui n'est pas lui, et il n'y a pas d'appel de ce jugement.

Telle est la vraie manière d'établir sur une base solide et inébranlable la distinction de l'âme et du corps ou la spiri-

1) « *Quid propinquius meipso mihi.* » (S. Aug. *Conf.* X, 16.)

tualité de l'âme humaine. Cette preuve, que la logique n'a pas péniblement construite, nous défions la logique de la renverser.

Descartes est le premier qui ait su placer la question de l'existence de l'âme en dehors des argumentations de l'école et l'ait portée devant le véritable tribunal, celui de la conscience. Après avoir montré que le point de départ de toute certitude est le sens intime, il y trouve également la preuve la plus solide de la distinction de l'âme et du corps : (*Disc. de la Méth.*) « Je ne suis point, dit-il, cet assemblage de membres qu'on appelle le corps humain ; je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres. Qu'est-ce donc que je suis ? une chose qui pense ? Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? c'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent.... Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis ou que j'existe ? » (2e *Médit.*)

Et ailleurs : « Pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que, d'un autre, j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense pas, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu'elle peut être ou exister sans lui. » Descartes ne s'arrête pas là ; il prétend avec raison (*ibid.*), que nous avons de l'esprit une connaissance plus claire que de la matière et des corps, puisque ceux-ci sont dans un changement perpétuel, et que nous n'atteignons pas leur substance. « Rien ne nous est mieux connu que l'âme, ajoute Leibnitz, parce qu'elle nous est intime, c'est-à-dire intime à elle-même. » (*Théodicée*, Ire part., VI.) (1)

(1) « Nous connaissons beaucoup plus de choses de notre âme que de notre corps, puisqu'il se fait dans notre corps tant de mouvements que nous ignorons, et que nous n'avons aucun sentiment que notre esprit n'aperçoive. » (Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, ch. III, § 22.)

ART. II. — PREUVES DE LA SPIRITUALITÉ DE L'AME.

Nihil est in animis mixton atque concretum.
(Cic. *Tusc.* I, 27.)

Nous avons fait voir la véritable manière d'établir la distinction de l'âme et du corps. Toutes les raisons qu'on peut y ajouter s'appuient sur cette preuve fondamentale et ne font que la développer.

On peut distinguer deux sortes de preuves. Les unes sont prises dans les *attributs* de l'être pensant ou du *moi :* l'unité et l'identité. Les autres se tirent de la notion de la *pensée* elle-même et de la nature de nos *facultés.*

§ I. — Preuve tirée de l'unité ou de la simplicité du moi.

Qu'est-ce que l'unité ? Comme toutes les notions simples de l'esprit, cette idée ne peut se définir. Elle n'en est pas moins parfaitement claire. L'unité peut être dite la propriété d'un être *simple* ou indivisible, par opposition à l'être *composé* et divisible. Toute unité qui se laisse décomposer ou diviser n'est pas une véritable unité ; c'est une totalité ou une abstraction. L'unité réelle, c'est, comme l'appelle Leibnitz, *une monade.*

Or, telle est l'unité du *moi.* Ce que j'appelle moi, ma personne, n'est pas un être abstrait ; ce n'est pas la collection des sensations (Condillac), ou celle de mes pensées (Kant). C'est un être réel et vivant, l'esprit qui vit en moi. C'est ma personne elle-même, la cause active et libre qui me constitue. Or, cette cause se sent une et indivisible, c'est-à-dire simple. J'ai conscience de l'indivisibilité de mon être. (Voy. *Conscience.*) C'est ce que Descartes établit très-clairement, en ces termes : « Quand je considère l'esprit, c'est-à-dire quand je me considère moi-même, je ne puis distinguer en moi aucune partie ; mais je connais et conçois fort clairement que je suis une chose absolument une et entière. Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le

corps, toutefois lorsqu'un pied ou un bras ou quelque autre partie vient à en être séparée, je connais fort bien que rien pour cela n'a été retranché de mon esprit. Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas pouvoir être dites proprement ses parties, car c'est le même esprit qui s'emploie tout entier à vouloir et tout entier à sentir et à concevoir ; mais c'est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues, car je n'en puis imaginer aucune, si petite qu'elle soit, que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, et par conséquent je ne reconnaisse être divisible. Ce qui suffirait pour m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différent du corps. » (2e *Médit.*). L'unité du moi est donc un fait attesté par la conscience.

Toutes nos facultés supposent l'unité de leur principe.

1° Les SENSATIONS qui se produisent dans les différentes parties du corps doivent se réunir en un point unique, leur siége commun et leur centre. Or, ce centre commun des sensations, appelé par quelques philosophes *sensorium commune*, ne peut être que le moi lui-même. C'est lui qui sent la douleur du bras ou du pied, et celle de la tête. Si le siége des sensations était composé de parties, chaque partie sentirait séparément. L'acte de conscience qui doit les réunir et les percevoir serait impossible.

2° L'*intelligence* réclame, d'une manière plus évidente encore, l'unité du principe de la pensée. Toutes les opérations de l'esprit, l'acte le plus simple comme le plus complexe, ne sont possibles qu'à cette condition. Ainsi, l'*idée* contient deux termes réunis dans l'unité qui constitue la connaissance même. Supprimez l'un des deux, le sujet ou l'objet, la connaissance périt tout entière. Les opérations ultérieures de la pensée, telles que la *comparaison*, le *jugement* et le *raisonnement*, peuvent encore moins se concevoir sans un sujet simple qui saisisse les termes du rapport, qui compare, qui juge, qui raisonne. « Une substance ne peut comparer qu'elle n'ait au moins deux idées à la fois : si la substance est composée, ne fût-ce que de deux parties, où placerez-vous les deux idées ? Seront-elles toutes deux

dans chaque partie, ou l'une dans une partie et l'autre dans l'autre ? Il n'y a pas de milieu. Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible. Si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, et, par conséquent, deux substances qui comparent, deux âmes, deux moi, mille, si vous supposez l'âme composée de mille parties. » (Laromiguière, *Lec. de Phil.*, 2e part. 13e leç.)

3° La *volonté*, à son tour, ne peut résider que dans un sujet simple. D'abord, si l'activité est l'essence de l'âme, celle-ci est une *cause* ou une *force*. Toute force est essentiellement une ; autrement, c'est un dynamisme, un assemblage de forces. Celles-ci peuvent agir simultanément : cessent-elles pour cela d'être plusieurs ? L'unité ici est dans leur action simultanée, dans l'effet, non dans la cause, qui est multiple. Le moi qui a conscience de son activité est une cause ; à ce titre donc, il est simple. Il y a plus, c'est une force libre qui se possède et dispose d'elle-même, une *personne*. Mais la personne est indivisible ; c'est un *individu* dans toute la vérité du terme. On peut m'enlever une partie de mon corps, un bras, une jambe ; ma personne reste entière ou elle disparaît.

Ainsi, chacune de nos facultés et de ses phénomènes atteste l'indivisible unité du moi. Mais ces facultés elles-mêmes, prises isolément, que sont-elles, sinon des abstractions ? La *sensibilité*, la *raison* et la *volonté* ne constituent pas trois êtres ni trois personnes dans le même être. Elles ne sont pas proprement ses parties. (Descartes.) C'est la même personne, le même être, considéré sous trois aspects différents, à la fois sensible, intelligent et libre. Les deux hommes que Louis XIV trouvait en lui-même étaient bien le même homme partagé entre sa raison et ses passions. La lutte qui s'établit entre les puissances de l'âme n'affecte ni sa substance ni sa personnalité. Multiple dans ses attributs et ses facultés, changeante dans ses formes, elle se reconnaît toujours une, toujours identique à elle-même. Elle sent qu'elle ne peut perdre son identité ou son unité sans cesser d'être, sans être anéantie. (Voy. *Facultés de l'âme.*)

Voilà le *moi;* nous avons un des deux termes de la comparaison. Que l'on considère maintenant l'autre terme, c'est à-dire le *corps*. Comme tout corps, le corps humain est étendu, par conséquent composé et divisible. Le corps, il est vrai, manifeste une certaine unité. En quoi consiste cette unité ? dans la juxtà-position et l'arrangement de ses parties, ou dans la force inconnue qui les maintient réunies. L'unité corporelle est une totalité, une agglomération, une unité de nombre ou d'harmonie entre les organes. Elle est toute dans les rapports, nullement dans la substance ; tandis que l'unité du moi est celle d'une substance simple et indivisible qui a conscience d'elle-même. L'harmonie du corps, dit Platon (*Phédon*), est comme l'harmonie d'une lyre, elle n'est qu'un effet, non la propriété d'une cause.

L'atome, dira-t-on, est simple et qui vous dit qu'il est inerte ? — Soit, mais les corps sont des agrégats d'atomes ; partant, ils sont multiples et le corps qu'ils forment, lui, est composé. Il se dissout dès que n'agit plus la force qui maintient réunies ses parties. — Cet argument, tiré de la simplicité de l'âme, est fort ancien. Les premiers philosophes reconnaissent l'unité du principe de l'intelligence et de la vie. Pythagore le nomme une *monade*. Le νοῦς d'Anaxagore est un principe simple (ἁπλοῦς), sans mélange (ἀμιγής). Dans Platon, ces expressions et d'autres du même genre reviennent sans cesse. (*Phédon.*) *Nihil est in animis mixtum atque concretum*, dit Cicéron, héritier des traditions du spiritualisme grec.

La matière est elle inerte ou active ? cela ne regarde plus l'unité. Mais à l'activité fatale s'oppose l'activité libre (*infrà*).

§ I. — Preuve par l'identité du moi.

L'identité du moi, c'est cet attribut par lequel la personne se sent toujours la même aux divers instants de sa vie, malgré la diversité de ses états et les changements qui s'opèrent dans ses organes ou ses facultés. On doit en effet distinguer dans l'âme deux éléments, l'un mobile et variable, l'autre

immobile et invariable. Le premier se compose de la succession de nos pensées, de nos impressions et de nos déterminations, du développement de nos facultés ; le second réside dans le moi lui-même, et constitue le fond de notre être ou de notre personne. Malgré les alternatives de repos et d'activité par lesquelles passe la force qui est en nous, et où elle semble s'évanouir et défaillir pour renaître ensuite, comme dans le sommeil ou la léthargie, malgré les changements et les révolutions qui s'opèrent dans nos idées, dans nos goûts, dans nos organes et dans nos facultés, il y a une chose qui se retrouve toujours la même et qui ne change pas, savoir : le *moi* lui-même, la personne qui se reconnaît identique pendant le cours de la vie la plus longue.

La mémoire unie à la conscience m'atteste l'unité et l'identité de ma personne. Sans cette condition, la mémoire est impossible. (Voy. *Mémoire.*) « Il n'y a point de souvenir sans la conviction que nous existions au temps que la mémoire nous rappelle. On peut me prouver que j'existais avant mes souvenirs les plus éloignés ; mais il est impossible que ma mémoire remonte à une époque sans que la conviction de mon existence passée n'y remonte avec elle. Pour l'homme qui perdrait cette conviction, la fable des eaux du Léthé s'accomplirait à la lettre, Il lui semblerait qu'il commence d'exister. Tout ce qu'il aurait pensé, dit, fait ou éprouvé avant cet instant, pourrait lui paraître appartenir à une autre personne ; mais il ne pourrait se l'imputer à lui-même, et sa conduite future ne présenterait rien qui fût la suite de sa conduite passée. » (Reid, t. IV, *Essai* III, ch. IV.)

L'*identité personnelle* est une identité parfaite, qui n'admet point de degrés quand elle est réelle. Il est impossible d'être en partie la même personne et en partie une personne différente, parce qu'une personne est une *monade* indivisible. La même personne est toujours entièrement la même et ne saurait l'être seulement en partie et jusqu'à un certain point.

On peut observer que l'identité des objets sensibles n'est jamais parfaite. Les corps étant composés de parties innom-

brables, que mille causes peuvent diminuer ou accroître, sont dans une vicissitude continuelle. Ils gagnent, ils perdent, ils changent sans cesse. Quand ces altérations sont graduelles, comme les langues manquent de termes pour représenter par un nouveau mot chaque nouvel état, on dit que le corps reste le même et on lui laisse le même nom. Ainsi, on loue un vieux régiment de la bravoure qu'il a montrée dans une affaire qui date d'un siècle, quoique tous les hommes qui le composaient alors aient cessé d'exister. Un vaisseau dont les ancres, les cordages, les mâts, les voiles et la charpente ont été successivement renouvelés, passe pour le même tant qu'il garde le même nom. *(Ibid.)*

« L'identité des corps naturels ou artificiels n'est donc qu'une identité nominale. Elle admet tous les changements, pourvu qu'ils soient graduels, quelquefois même un renouvellement total. Mais l'identité, appliquée aux personnes, n'a rien d'équivoque ; elle n'admet pas le plus ou le moins ; la notion en est fixe et précise ; elle est le fondement de tout droit, de toute obligation, de toute responsabilité. » (Reid, *ibid.* Cf. Buffier, *Vér. prem.*, 2e part., ch. XI.)

Telle est l'identité du moi. Si nous le comparons sous ce rapport au corps, il en ressortira une nouvelle opposition. Non-seulement le corps est composé dans sa substance, mais ses organes se renouvellent intégralement par un mouvement incessant qui substitue de nouveaux éléments à ceux qui sont rendus à la nature inorganique. Ce flux et reflux de molécules, que Cuvier appelait le *tourbillon vital,* constitue la loi même des êtres organisés. Le corps humain est soumis à cette loi. Or, ici, c'est la matière, la substance même du corps qui est changée et renouvelée. Au contraire, ce qui persiste, ce qui reste identique dans le moi, c'est la substance, le fond de la personne ; ses formes seules varient. — Le corps offre bien une certaine identité : il conserve jusqu'à la mort le type particulier de l'espèce et de l'individu ; mais cette identité n'affecte que sa forme, ce qui fait dire à Cuvier que, dans les corps organisés, la forme est plus importante que le fond.

Que conclure de ce parallèle? Quand deux êtres se présentent à nous avec des attributs opposés, nous sommes bien forcés de reconnaître qu'ils sont essentiellement distincts. La pensée ne peut pas être attribuée aux corps, puisqu'elle réside en un sujet simple et identique. L'étendue ne peut être un attribut de l'esprit, puisque le corps, la substance étendue, est composé, divisible, et que, comme tout être organisé, il ne conserve pas son identité. Ce raisonnement est d'une rigueur mathématique (1).

§ III. — Preuve tirée de la nature de la pensée.

Une autre preuve est celle que Descartes tire de la nature même de la pensée. (*Disc. de la Méth.*, et 2e *Médit.*) La pensée, dit-il, est l'essence de l'âme (2), comme l'étendue est l'essence des corps. Ces deux attributs, la *pensée* et l'*étendue*, sont incompatibles ; donc les deux substances, intelligente et corporelle, sont distinctes. Et il développe ainsi cet argument. Je conçois clairement la pensée sans que cette notion éveille en moi celle d'étendue. Je puis me représenter toutes les propriétés de l'étendue sans qu'aucune me rappelle la pensée. En outre, ce qui convient à l'une ne peut convenir à l'autre. Que sont les modes de l'étendue, la forme, la figure, la saveur, l'odeur appliqués à la pensée et à l'esprit? Que sont les modes de la pensée, le sentir, le désirer, le vouloir, transportés à un être étendu, figuré, divisible? Cela est inintelligible (3). — Cette preuve a été attaquée, à tort

(1) « On peut dire que cette preuve est une démonstration aussi évidente que celles des géomètres, et si tout le monde n'en sent pas l'évidence, c'est à cause que l'on n'a pu ou que l'on n'a point voulu s'élever au-dessus des notions d'une imagination grossière. » (Bayle.)

(2) « Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a pas besoin d'aucun lieu. » *Disc. de la Méth.*, IVe part. — Cf. Malebranche, *Rech. de la Vérité*, liv. III, ch. V.

(3) Bossuet reproduit ainsi cette preuve : « Les propriétés de l'âme sont voir, ouïr, goûter, sentir, imaginer,.. assurer, nier, douter, raisonner,.. vouloir ou ne vouloir pas : toutes choses qui dépendent du même principe, et que nous avons entendues très-distinctement sans nommer seulement le corps. — Les propriétés du corps et des parties qui le composent sont d'être étendues plus ou moins, d'être agitées plus vite ou plus lentement, etc. En voilà assez pour connaître la nature de l'âme et du corps, et l'extrême différence de l'un et de l'autre. » (*Conn. de Dieu*, ch. II, § 14.)

selon nous. Si elle a quelque chose de défectueux, c'est dans la forme. Descartes y considère trop l'âme comme une substance passive, en faisant de la pensée un simple *attribut*, analogue bien qu'opposé à l'étendue. La pensée est un *acte* ; l'âme est une force active, non une simple substance. (Voy. *Activité.*) Descartes en faisant consister toute l'essence de l'âme dans la pensée, se prive d'ailleurs des autres preuves qui répondent à d'autres côtés de l'âme non moins essentiels. Mais le fond de l'argument est solide. La force pensante ne se distingue pas moins par ses actes de la substance inerte que par ses attributs, l'unité et la simplicité. Chacun de ses actes implique un sujet simple, qui ne saurait être étendu, composé, divisible. Ainsi présentée, la preuve est irréfutable, et rentre en partie dans la première.

§ IV. — Preuves tirées de la nature des facultés humaines.

Si des attributs du principe pensant et de ses actes on passe à la considération de ses facultés, on entre dans une nouvelle série de preuves, dont quelques-unes peuvent paraître moins rigoureuses, mais qui n'en ont pas moins une haute valeur aux yeux des esprits habitués à réfléchir. Les défenseurs du spiritualisme auraient tort de les négliger. Le nom seul des philosophes qui les ont produites suffirait pour leur attirer l'attention qu'elles méritent par elles-mêmes et par la force de persuasion qui est en elles.

Il n'est aucune de nos facultés, en effet, qui, envisagée dans sa nature et dans son objet, n'apparaisse incompatible avec les propriétés d'un être matériel, et supérieure aux fonctions du corps. Nous ne parlons ici ni de l'unité que réclament ces facultés (v. *suprà*), ni de l'identité qu'exige la mémoire, ni de la spontanéité libre comprise dans l'idée d'une volonté intelligente, et qui contraste avec l'inertie de la matière ou l'aveugle fatalité de ses lois. Il suffit d'interroger chacune de ces facultés en elle-même sur son objet, ses fins et ses tendances, pour rester convaincu que l'être qui les possède a une autre nature, qu'il est soumis à d'autres lois,

que le corps organisé auquel il est uni et sont liés tous ses actes. La plupart de ces preuves vont même plus loin que le but que l'on se propose. Elles révèlent l'immortalité du principe pensant comme sa spiritualité.

1° *Preuves relatives à l'Intelligence.* — Dans tous ses actes et toutes ses opérations, perception, comparaison, jugement, raisonnement, etc., l'intelligence, on l'a vu, répugne à l'idée d'un principe matériel. Mais c'est surtout dans ses actes supérieurs et qui constituent proprement la pensée, que cette opposition se déclare. L'âme y révèle sa nature toute spirituelle et incorporelle. L'acte de la pensée lui-même, qui embrasse tant de choses diverses à la fois, exclut tout mélange dans l'esprit qui les saisit par une seule intuition. Donc, « il faut que l'esprit qui pense tout soit simple, » dit Aristote après Platon, ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι. (*De Anima*, III, ch. IV. — Cf. Platon, *Phédon.*)

A cet argument s'ajoute celui que Platon tire de l'objet même de la pensée, et qui est la *vérité.* La vérité, observe le disciple de Socrate, n'est pas dans les choses visibles. Pour la contempler, il faut donc que l'esprit rompe avec les habitudes matérielles, qu'il se dégage des sens; que, par un acte pur, il conçoive le simple, l'immuable, le nécessaire, l'universel, en opposition avec la variété et la particularité des objets sensibles. Or, c'est en se repliant sur elle-même que l'âme découvre l'être, la loi, la vérité, la substance. C'est de son propre fonds qu'elle tire ces idées. (Voy. *Orig. des idées.*) Mais se recueillir ainsi, rentrer en soi, c'est se séparer du corps. Le corps est un obstacle à la contemplation de la vérité. Pour entrer en commerce avec elle, il faut déjà opérer la séparation en cette vie. (*Phédon.*) (1)

Cette preuve favorite de Platon est dans le génie de toute école spiritualiste. Aussi a-t-elle été sans cesse reproduite

(1) « Purifier l'âme, n'est-ce pas la séparer du corps, l'accoutumer à se renfermer et à se recueillir en elle-même? » (*Phédon.*) — « L'âme ne pense-t-elle pas mieux que jamais, lorsqu'elle n'est troublée ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par la douleur, ni par la volupté, et que, renfermée en elle-même, se dégageant autant que possible de tout commerce avec le corps, elle aspire à connaître ce qui est. » (*Ibid.*)

par les écrivains de cette école. Cicéron s'exprime ainsi : *Quæ autem pars animi rationis atque intelligentiæ est particeps, ea tum maxime viget quum plurimum abet à corpore.* (*De Divinat.*, I, 32.)

Les auteurs sacrés comme les profanes, saint Augustin, Malebranche, etc., l'ont adoptée : « De là vient encore que tant que l'âme s'attache à la vérité, sans écouter les passions et les imaginations, elle la voit toujours la même ; ce qui ne pourrait pas être, si la connaissance suivait le mouvement du cerveau toujours agité et du corps toujours changeant. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. III, § 13.) (1)

2° *Preuves tirées de la Sensibilité.* — Quand on envisage la sensibilité dans l'homme, ses tendances et ses affections, on voit combien les fins de l'être sensible diffèrent de celles de l'être corporel, les dépassent ou les contredisent. Le plaisir des sens lui-même, que l'âme souvent poursuit avec tant d'ardeur, n'est ni la fin du corps ni toujours en harmonie avec elle. Né du besoin satisfait, le plaisir est un effet, un mobile ou un signe, comme la douleur est un stimulant et un avertissement donné à l'âme sur ce qui se passe dans le corps. Mais, pour être d'accord avec la fin du corps, le plaisir doit être contenu dans d'étroites limites, la *médiocrité* est sa loi. (Aristote, *Esth. Nic.* ; Platon, *Philèbe.*) La souffrance elle-même doit souvent être affrontée dans l'intérêt du corps. Mais, pour lui, le plaisir et la douleur ne sont qu'un moyen qui doit être rapporté et mesuré à sa fin, la santé ou le bon état des organes.

Or, ce moyen, il se trouve que, à tort ou à raison, l'âme s'en empare et s'en fait un but à elle. Elle le recherche et s'attache à lui, non pour lui ni pour le corps, mais pour elle, sans songer à l'intérêt du corps. Dans sa soif de bonheur, elle multiplie et redouble les jouissances et fait ainsi du corps son instrument, son pourvoyeur ou son esclave, souvent sa victime. Elle l'énerve, le ruine ou le détruit. Sans doute

(1) Quand Aristote distingue un entendement inséparable (ἀχώριστος) et un entendement séparable (χωριστὸς) du corps, il admet implicitement cette preuve, qu'il donne ailleurs plus explicitement.

qu'elle s'amollit et se corrompt elle-même. Mais si elle va contre son intérêt, c'est en poursuivant son but propre opposé à la fin du corps. En plaçant le bonheur où il n'est pas, elle se trompe : mais l'erreur atteste que son but est ailleurs que dans le corps, que ni sa nature ni sa fin ne sont celles de l'être organisé auquel elle est unie. Celui qui veut jouir, être heureux à tout prix, n'est pas celui dont la loi est de vivre et de se conserver. De même, quand pour un motif à lui il se sépare violemment de l'autre, dans le divorce éclate la diversité, à la fois quant au moyen et quant à la fin ; dans le moyen, puisque ce n'est pas le corps qui se tue, mais l'âme qui tue le corps ; dans le motif, qui est personnel et propre à l'être sensible. C'est parce qu'il se croit avec lui trop malheureux qu'il veut changer de condition, et pour cela le rejette, se débarrasse du fardeau de la vie. Le suicide, on l'a dit, est mal nommé. L'âme ne se tue pas, elle détruit le corps par pur égoïsme. Elle ne songe pas à s'anéantir, ce qui pour un être quelconque ne peut jamais être un but. (1). Ce qu'elle veut, c'est changer d'état, dût s'en suivre l'anéantissement. Elle affronte l'inconnu pour se débarrasser du présent. Voilà tout. Quoi qu'il en soit de cet acte, entrepris tout dans l'intérêt du moi, non de l'être corporel, il faut en conclure que le premier a une nature et des fins à lui propres, distinctes de celles du corps qui est sacrifié.

S'il en est ainsi par rapport aux jouissances et aux passions d'un ordre inférieur et relatives au corps, que dire des sentiments d'un ordre supérieur et dont la nature, comme la source, est différente? des plaisirs calmes et purs de la pensée que l'âme goûte à contempler la vérité, à chercher le vrai, à créer le beau? de ceux qu'elle achète au prix des souffrances et des privations, pour lesquels l'homme brave

(1) Cicéron le dit très-bien : *Ab interitu naturam abhorrere.* (*De Finib.*) La pensée de Montesquieu est vraie, mais mal exprimée, quand il dit (*Gr. et Déc. des Rom.*, ch. 12), à propos du suicide : « L'amour-propre, l'amour de notre conservation se transforme en tant de manières et agit par des principes si contraires, qu'il nous porte à sacrifier notre être (il fallait dire *matériel*) pour l'amour de notre être (*spirituel*); et tel est le cas que nous faisons de nous-mêmes, que nous consentons à cesser de vivre, par un instinct naturel et obscur qui fait que nous nous aimons plus que notre vie même. »

la mort, ruine sa santé, néglige sa fortune (1) ? La joie qui causait le délire d'Archimède courant par les rues de Syracuse, celle de Newton ou de Keppler découvrant les lois du système du monde, sont-ce là des plaisirs du corps ou de l'esprit ? Les jouissances de l'artiste et du poëte, les ravissements et les extases de l'amour divin, ne sont-ils que les effets du tempéramment surexcité ? Aberrations, folies ! dira-t-on. Soit, et il faut y joindre la folie de la vertu avec ses austères jouissances. Mais ces maladies, ces faiblesses de l'être humain prouvent au moins, aussi bien que l'infinité de ses désirs, que celui qui y est sujet a une nature et des besoins qui ne sont pas satisfaits quand le corps est repu et que sa fin est accomplie. Sans quoi, il serait insensé d'en poursuivre une autre et de chercher le bonheur hors de la vie animale. Rappelez l'homme à cette fin, qu'il ne s'en écarte pas. C'est ce que ne fait pas assez bien, à notre avis, le chantre du matérialisme, Lucrèce, même quand il traite d'insensés les mortels qui poursuivent d'autres objets, et déplore en beaux vers leurs passions ambitieuses. (Liv. II.) Il blâme ces folies, il ne les explique pas. Lui-même s'oublie à parler d'autres plaisirs que ceux du corps, à vanter dans la sagesse la sérénité qu'elle procure, *templa serena. (Ibid.)* Il s'oublie quand il décrit la conscience elle-même, ses aiguillons et ses supplices (Liv. III), au grand profit de sa poésie, au détriment de sa logique.

En examinant de près les passions et les affections du cœur humain, on les trouvera toutes grandes ou petites, intéressées ou désintéressées, fatales au corps dès qu'elles franchissent sa limite et poursuivent leur but propre, qui est autre que l'accomplissement régulier de ses fonctions. Quelques-unes, et ce sont les plus nobles, sont diamétralement opposées. Il faudra alors ou les retrancher comme non naturelles, ou les ramener à la fin du corps, ce qui n'est pas facile ; ou conclure, ce qui est plus conforme au bon sens

(1) « Qui ingenuis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valetudinis nec rei familiaris habere rationem, omniaque perpeti ipsa cognitione et scientia captos, et cum maximis curis et laboribus compensare eam quam ex discendo capiant voluptatem ? » (Cic. *De Finib.* V, 18.)

et à l'opinion commune, que la nature et le but de l'être sensible, comme ceux de l'être intelligent, ne sont point la nature et le but du corps, que les deux êtres sont et restent distincts malgré leur union.

2° *Preuves tirées de l'Activité et de la Liberté.* — Quand on vient à considérer dans l'homme l'activité et la liberté qui sont les attributs de sa volonté et constituent sa personnalité, on y trouve des raisons de la plus parfaite évidence en faveur d'un principe immatériel, distinct du corps et de ses organes. Déjà, il faut bien admettre dans la nature des forces qui meuvent la matière, *mens agitat molem,* et une intelligence qui règle ses mouvements. On peut même soutenir avec Platon (*Philèbe ; Lois*, X) que des deux principes l'âme est le premier et le plus ancien, πρεσβύτερον, puisque la matière est indéterminée, si un principe d'ordre et de mouvement ne l'organise et la détermine en lui donnant une forme. (*Ibid.*) Si l'on se borne à considérer les êtres vivants, il faut reconnaître en eux, avec le mouvement spontané, un principe interne, dont l'activité est l'essence. On peut dire avec Aristote que l'âme est « le principe de la vie » (1), que « le mouvement est ce qu'il y a de plus naturel à l'âme » (2), et avec Cicéron, que « tout être animé est mu par une force interne qui lui est propre. » (3) Chez l'homme, l'âme c'est plus : c'est un principe doué d'une activité supérieure, non-seulement spontanée, mais libre, qui se possède, dispose de ses actes, se choisit un but, règle à son gré les mouvements du corps et le meut librement. A ce titre, l'âme qui se commande à elle-même commande au corps. Qui le prouve ? Le sens intime d'abord, puis la vie humaine qui toute entière est fondée là-dessus. (*Libre arbitre.*) Or, comment accorder au corps cet attribut de l'activité et de la volonté libre ? S'il est mu, il ne meut pas ; s'il se meut fatalement, il ne se meut pas librement. Lucrèce lui-même n'hésite pas à déclarer la volonté libre, *fatis avulsa voluntas.* (II, 257.) D'où vient-

(1) Ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος αἰτία. (*De Anim.*, I., 2.)
(2) Τὴν κίνησιν εἶναι οἰκειότατον τῇ ψυχῇ. (*Ibid.*)
(3) *Quod autem anima est motu cietur interno et suo.* (*De Finib.*)

elle? du *clinamen* ou de la déclinaison fatale des atomes. C'est raisonner en poëte. Nous disons : si l'on met l'activité dans les molécules, il n'y a plus de matière, ce sont des forces, et il y en a autant que d'atomes. Donne-t-on la liberté à l'une d'elles avec l'intelligence et la volonté? c'est celle-là qui est l'âme, et elle gouverne les autres. Mais elle est une, et de plus elle est cause, non effet. Attribuer la volonté à chacune ou au tout comme effet et comme résultat, c'est tout simplement absurde. Car un être qui a la volonté libre est un principe, une cause, et il est un. — Cet argument est si simple qu'il est aussi le plus ancien ; c'est celui des premiers philosophes (voy. Arist., *De Anim.* I.), de Pythagore, par exemple, qui l'accommode à son système en appelant l'âme « un nombre qui se meut lui-même » αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν. — *Mens movetur per sese.* (Cicéron.) « L'homme, a-t-on dit de nos jours, est une intelligence servie par des organes. » (De Bonald.) Platon dit et mieux, une âme qui se sert du corps, τῷ σώματι χρωμένη (Ier *Alcib.*, ch. XXV), ou qui commande au corps, τοῦ σώματος ἄρχουσα. Entre l'instrument et la cause qui s'en sert, ce qui commande et ce qui obéit, ce qui meut et ce qui est mu, il y a sans doute une différence. Telle est la preuve, et elle est bonne. Aristote dit encore mieux : l'âme, c'est ce qui possède le corps, ὃ ἔχει τὸ σῶμα. (*Ibid.*)

L'empire que l'âme exerce sur le corps est le côté que les grands moralistes ont fait ressortir et maintenu, après avoir reconnu l'influence contraire. « C'est le bel endroit de l'homme, » dit Bossuet qui le développe admirablement (*C. de Dieu*, ch. III, § XII et suiv.) Non-seulement l'âme est libre, mais qu'elle commande « et il lui convenait, d'être la maîtresse, parce qu'elle est la plus noble et qu'elle est née par conséquent pour commander. » (*Ibid.*)

La preuve tirée du *libre arbitre* est si claire qu'elle n'a besoin que de se formuler pour se faire admettre : « Je suis libre et je n'en puis douter… En voilà déjà assez pour me démontrer que mon âme n'est point corporelle. Tout ce qui est corps ou corporel ne se détermine en rien soi-même, et est au contraire déterminé en tout par des lois qu'on nomme

physiques, qui sont nécessaires, invincibles, et contraires à ce que j'appelle liberté. De là je conclus que mon âme est d'une nature entièrement différente de celle de mon corps.» (Fénelon, *Exist. de Dieu*, Ire part., ch. II.) « Un corps ne choisit pas où il se meut, mais il va comme il est poussé ; et s'il n'y avait en moi que le corps, bien loin d'avoir quelqu'empire, je n'aurais pas même de liberté. » (Bossuet, ch. III, § XV.)

Enfin, l'âme ne prouve-t-elle pas la supériorité de sa nature lorsqu'elle lutte courageusement contre la douleur, lorsqu'elle réprime les penchants et les passions qui ont leur principe dans le corps ; lorsque, pour rester fidèle au devoir, ou faire triompher une idée elle affronte courageusement la mort et les supplices ? lors même que comprenant mal sa fin et dans un but égoïste, par un acte que la morale condamne elle rejette le fardeau de la vie ? Tout cela non-seulement prouve que l'âme est distincte du corps, mais qu'elle a une autre destination (1).

Nous concluons donc pour toutes les facultés à la fois : L'être qui conçoit l'infini, l'éternel, dont la pensée embrasse le passé et l'avenir, l'immensité de l'espace et du temps, dont les désirs sont infinis comme la pensée, qui sent en lui une force *autonome* et maîtresse de ses actes, n'est pas une simple agrégat d'atomes sorti du sein de la matière et destiné à y rentrer. « Les matérialistes, dit Rousseau, sont sourds à la voix intérieure qui leur crie d'un ton difficile à méconnaître : Une machine ne pense point ; il n'y a ni mouvement ni figures qui produisênt la réflexion. Quelque chose en toi cherche à briser les liens qui te compriment. L'espace n'est pas ta mesure. L'univers entier n'est pas assez grand pour toi. Tes sentiments, tes désirs, ton inquiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné. » (*Émile*, liv. IV.)

(1) « Non M. Reguli magnitudo animi excruciabatur a Pœnis, non gravitas, non fides, non constantia, non ulla virtus, non denique animus ipse ; qui tot virtutum præsidio, tantoque comitatu, quum corpus ejus caperetur, capi certe ipse non potuit. » (Cic. *Parad.* II.)

ART. III. — EXAMEN DU MATÉRIALISME.

Avoir montré que l'âme existe, qu'elle est distincte du corps, et cela par des raisons de la dernière évidence, c'est avoir réfuté le matérialisme. Examinons néanmoins la base de ce système, ses principaux arguments et ses conséquences.

I. *Son principe.* — Le principe sur lequel s'appuie le matérialisme est celui-ci : *Nous ne pouvons rien connaître que par les sens* (1). Une analyse sérieuse de l'intelligence humaine et de ses idées, de la manière dont elles naissent et se forment dans notre esprit, fait voir la fausseté de cette maxime. Nous ne l'entreprendrons pas de nouveau. Que l'on sache seulement bien où conduit ce principe pris comme il doit l'être dans son sens exact et absolu. Ce qui en ressort c'est non pas l'existence certaine et unique de la matière mais sa négation ; ce qu'il est facile de prouver.

Ce qui tombe réellement sous nos sens, ce sont les corps, non la matière : les corps dans leurs propriétés extérieures, la forme, la couleur, le mouvement, etc. Leur substance nous échappe, elle est invisible, intangible. Épicure et Démocrite l'ont très-bien vu, et leur disciple le répète :

Quod nequeunt oculis rerum primordia cerni.
(LUCRÈCE, I, 269.)

Aussi ajoutent-ils aux sens la raison, *ratio* (*Ibid.*). Mais comment la raison voit-elle ce que les sens ne peuvent voir ? Des perceptions sensibles le raisonnement ne peut tirer que des idées de même nature : or, les propriétés des atomes, l'éternité, l'immutabilité, la simplicité sont choses invisibles et contraires à ce que perçoivent les sens. Lucrèce a beau répéter,

Immutabile enim quiddam superesse necesse est, I, 790).

c'est la nécessité du système qui dit cela, non la logique. Il n'y a rien d'immuable pour les sens.

(1) Lisez un article intéressant de M. Jouffroy sur le *Matérialisme et le Spiritualisme.* (*Mélanges philos.*, p. 171 et suiv.)

L'atome est une conception métaphysique. Qui a vu ou touché les atomes? La substance des êtres dépasse la portée des sens. Aussi, pour qui n'admet que leur témoignage, la matière est un problème aussi bien que l'esprit. Tout se réduit à l'objet de nos perceptions sensibles, c'est-à-dire aux corps, qui sont des collections non d'atomes, mais de qualités. Le raisonnement n'en saurait ni induire ni déduire un sujet simple, indivisible, éternel ou non. Le monde tout entier est un ensemble de phénomènes sans réalité ni permanence. Le mot d'Héraclite seul est vrai : πάντα ῥεῖ, tout s'écoule. Les organes qui perçoivent les corps, comme les corps eux-mêmes, changent et se renouvellent. Les deux termes de la connaissance également mobiles engendrent un rapport mobile. Rien de fixe, rien de vrai : il ne reste qu'une opinion variable, dont la mesure est dans chacun, et qui varie avec ses états. On arrive ainsi à la proposition de Protagoras, disciple de Démocrite. L'homme est la *mesure de toute chose; tot capita tot sensus.* C'est donc le scepticisme, non le matérialisme qui dérive du principe matérialiste, *tout vient des sens*, et la matière elle-même n'existe pas pour qui n'admet que la matière.

II. *Ses principaux arguments.* — 1° L'argument principal du matérialisme est tiré de la considération des *rapports du physique et du moral.*

L'expérience, dit-on, montre partout que le moral dépend du physique. La sensibilité, l'intelligence, la volonté, suivent dans l'échelle des êtres vivants les lois mêmes de l'organisation. Elles se développent, s'accroissent, s'affaiblissent, se dérangent et disparaissent suivant les causes internes ou externes qui favorisent ou troublent les fonctions du corps organisé. Tout ce qui agit sur le physique agit sur le moral. Cette loi est constante comme celle qui lie la cause à l'effet. (Voy. Cabanis, *Des rapports du physique et du moral.*)

Chez l'homme en particulier, l'intelligence et ses facultés, les instincts et les penchants sont plus ou moins développés, selon que le cerveau et ses organes sont eux-mêmes

plus ou moins volumineux et développés. (Gall.) Toute lésion du cerveau entraîne une lésion dans les facultés. (Id. Cf. Broussais, *De l'irritation et de la folie.*) Les causes ou dispositions physiques : les tempéraments, les sexes, les âges, la santé, la maladie, le régime et le climat influent sur le moral de l'homme, sur sa manière de sentir, de penser et d'agir. Ses mœurs, ses opinions, ses actions, son caractère en dépendent. (Cabanis, *ibid.*) Il est donc visible que l'âme dépend du corps et ne fait qu'un avec lui. Elle est un résultat de l'organisation : la pensée est une fonction du cerveau. Le cerveau sécrète la pensée, comme le foie sécrète la bile et l'estomac digère les aliments. (*Ibid.*) —

Cet argument contient un double vice à la fois expérimental et logique. D'abord l'expérience est incomplète ; elle ne donne que la moitié du fait et supprime l'autre. Le fait est mixte ; si le corps agit sur l'âme, l'âme sans doute agit sur le corps. Ce côté, aussi réel que le premier, que devient-il aux yeux de l'observateur matérialiste ? Il est, sinon nié, amoindri, atténué, négligé ou hypothétiquement expliqué conformément au système. Or, à l'appui de ce fait, l'action de l'âme sur le corps, il y a toute une série d'expériences à faire ou à refaire en sens inverse, et elles sont aussi frappantes, non moins claires que les précédentes. Elles établissent, à leur tour, la dépendance du corps par rapport à l'âme, qui le meut, le gouverne, le dirige, le modifie, lui fait exécuter ses ordres, et même ses caprices. Qui meut mon corps ? ma volonté. Qui le dirige ? ma raison. L'état de l'âme n'est-il pour rien dans les situations du corps ? L'âme ne façonne-t-elle pas le corps à son image ? n'apparaît-elle pas dans les traits du visage, dans les gestes et les mouvements du corps ? Ne reçoit-il pas l'empreinte de la pensée habituelle et du caractère ? N'est-il jamais courbé sous le travail de l'esprit ? Et les passions ! ne déposent-elles pas leur empreinte visible et ineffaçable à sa surface, comme elles le troublent à l'intérieur ? Les maladies du corps n'ont-elles jamais leur principe dans les maladies de l'âme et dans ses vices ? *Mens sana in corpore*

sano. Très-bien ; mais la réciproque est aussi vraie. Les passions, la volonté, les idées ne sont-elles pas aussi des forces, des puissances qui doublent et centuplent la force physique ? Qui soutient le corps contre la fatigue ou dans la maladie sinon l'énergie morale ? Niera-t-on les prodiges de la volonté dans des corps chétifs ? L'enthousiasme et la foi n'ont-ils pas enfanté des milliers de martyrs ? L'histoire des peuples ici est pleine d'exemples, comme celles des individus. Elle atteste que la vraie puissance des États n'est pas dans leur prospérité matérielle, ni toujours la force des armées dans le nombre (1).

Si l'argument est loin d'être irréprochable au point de vue de l'observation, ou de l'expérience, la logique n'en est pas plus satisfaite ; il est plus vicieux encore dans sa conséquence que dans le fait mutilé qui lui sert de principe. Le corps agit sur l'âme. Cela est certain. Ce fait que personne ne nie, la science le précise et le développe, voilà tout. Or, de ce fait que conclut-on ? Que non-seulement l'âme dépend du corps, mais qu'elle est l'*effet*, lui la *cause*. Avec cette manière de raisonner, du fait opposé on pourrait tout aussi bien conclure que l'âme produit le corps, et cela plus justement, puisqu'elle est une cause. En tout cas, de quel droit convertir un rapport de *dépendance*, surtout s'il est réciproque, en un rapport de *causalité* ? La logique n'autorise pas ces substitutions. Dans son langage sévère et net, sinon poli, elle les qualifie de paralogismes ou de sophismes. Que cette licence (peu poétique d'ailleurs), soit accordée aux poëtes *(quidlibet audendi)*, Lucrèce est absous ; mais le savant doit y regarder de plus près, ou, malgré sa prétention d'être positif, il sera soupçonné d'aimer les fictions. — Toute l'argumentation matérialiste ancienne et moderne roule sur cette perpétuelle confusion de la *causalité* avec la *réciprocité* qu'on identifie. — La vraie conclusion, la seule que la logique avoue, c'est que l'âme et le corps sont étroi-

(1) Voyez le parallèle des *grecs et des asiatiques*, par Bossuet, dans le *Disc. sur l'Hist. univers.*, 3ᵉ part., ch. 5, et la supériorité du *soldat romain*, expliquée par Montesquieu, *Gr. et Déc. des Rom.*, ch. 2.

tement unis. Aller au-delà n'est plus raisonner, ou c'est raisonner mal. Le poëte lui-même formule très-bien, au début, cette conclusion :

Consentire animum nobis in corpore cernis. (Lucr. III, 170.)

ou encore :

Inter se conjuncta valent vitaque fruuntur. (III, 558.)

Mais quand il ajoute :

Ergo corpoream naturam animi esse necesse est,

la logique l'arrête court ; elle dit que cela n'est point du tout nécessaire ; que c'est la nécessité du système, et non la sienne. Elle dit que, si elle veut bien prêter au poëte ses termes (dont il ferait mieux de se passer), c'est pour qu'il en fasse bon usage ; car, pour être soumis aux lois du rhythme, un argument n'échappe pas à ses lois. Il n'est pas moins sophistique pour être mis en vers.

Le matérialisme, il est vrai, prétend que l'action du moral sur le physique vient elle-même du physique (Cabanis.) Ceci est, pour la logique, un autre sophisme qu'elle appelle cercle vicieux ou pétition de principe. Mais le matérialisme ne se pique pas d'être logicien.

Bien que rajeuni par la science moderne, le vieil argument est resté ce qu'il était il y a plus de deux mille ans sous la prose de Démocrite et d'Épicure et dans la poésie de Lucrèce. Il n'a fait que changer de costume et de mots. Que prouvent les faits accumulés depuis? la corrélation des deux principes et leur dépendance mutuelle. La causalité? non. S'il y a une cause, c'est celle que nous sentons en nous agir librement et qui, chose singulière ! est appelée ici *effet*. Transformer en effet une cause et une cause libre, parce qu'elle est liée à un autre principe qui agit sur elle, c'est une hypothèse grossière et un raisonnement absurde. Transformer en cause intelligente et libre le corps aveugle et inerte, c'est faire comme l'enfant qui anime la pierre, ou

(1) *Disserendi artem nullam habuit*, dit Cicéron, en parlant d'Épicure, *De Finib.* I, 8.

le sauvage qui se fait un fétiche de son arc, de sa flèche ou de son carquois. Le bon sens éclairé voit plus juste. Il conçoit que, la force étant liée à son instrument, elle en dépend et partage tous ses états, comme il dépend d'elle et est modifié par elle. Voilà le fait, et l'explication simple. Le sens commun l'a trouvée, d'accord avec le spiritualisme, et il y tient. Il est impossible avec les règles de la logique ordinaire d'aller au-delà. Toute conclusion qui dépasse cette limite tombe sous le verdict de la logique, qui renvoie les faits à un autre tribunal, mais en matière de raisonnement se croit compétente. Elle déclare la conclusion fausse et en dehors des prémisses.

En résumé, si l'expérience prouve que le physique influe puissamment et de bien des manières sur le moral, l'expérience montre aussi, et sur une aussi grande échelle, que le moral influe de mille façons sur le physique, que l'action est réciproque. De là que conclure ? que disent les faits interrogés par une logique exacte et impartiale? qu'entre l'âme et le corps, le moral et le physique, il y a union, intime harmonie. Mais en inférer une identité ou un rapport de l'effet à la cause, c'est pur sophisme. Les découvertes de la science n'ont fait sur ce point que confirmer la croyance du sens commun. —

2° C'est, dit-on, le cerveau qui pense, la *pensée* est une *fonction du cerveau*. —Le cerveau n'est autre chose qu'une portion de matière organisée. Organisée ou non, la matière ne perd pas ses propriétés. Or, il a été démontré qu'elles sont incompatibles avec celles du principe pensant. Les expériences établissent ce fait : que le cerveau est le siége et l'organe de la pensée, qu'entre l'organe et la force qui l'anime, il y a une liaison intime, une étroite solidarité, de sorte que l'âme participe de tous ses états, comme lui-même participe de ceux de l'âme. Mais tirer de là cette conclusion, que c'est le cerveau qui pense, c'est prouver qu'on ignore les premières règles de la logique. C'est appuyer un système grossier sur le plus grossier paralogisme.

3° On s'est demandé (Locke en particulier) si Dieu, qui

est tout-puissant, n'aurait pas pu donner à la matière la faculté de penser. — C'est demander si Dieu peut faire ce qui est contradictoire et absurde comme par exemple que ce qui est composé soit simple, et ce qui est un multiple. Autant vaudrait dire que Dieu peut donner au cercle les propriétés du carré. —

4° Mais la matière en s'organisant ne peut-elle pas acquérir de nouvelles propriétés ? — Sans doute ; mais non des propriétés incompatibles avec celles de la matière. En s'organisant, la matière cesse-t-elle d'être étendue, divisible ? Comment, par une combinaison nouvelle, par un nouvel arrangement de parties, ce qui était inerte devient-il actif, ce qui était aveugle intelligent? Cette métamorphose des contraires en leurs contraires est absurde et inintelligible.

Il y a d'ailleurs ici un renversement d'idées. Qu'est-ce que l'organisation? Un effet sans doute. Or, un effet s'explique par une cause, l'organisation par une cause organisatrice. Cette cause, qui arrange et dispose les éléments dans un certain ordre, ne peut être qu'une intelligence. Loin donc que la pensée soit le résultat de l'organisation, c'est l'organisation qui est le produit d'une cause intelligente. Aussi, dit Platon, « ces systèmes ont renversé l'ordre des choses en mettant avant l'une ce qui n'existe qu'après elle. L'intelligence et l'art ont existé avant la dureté, la pesanteur et la légèreté. Toutes les productions de la nature sont subordonnées à l'art et à l'intelligence. L'âme est donc antérieure au corps » (*Lois*, X.) Si l'on admet une intelligence qui ait organisé la matière, on lui accorde sans doute les attributs de l'esprit : l'unité, l'identité, l'activité, etc. Mais n'y a-t-il pas une contradiction évidente à admettre dans Dieu ce qu'on refuse à l'âme humaine?

Autre méprise. Quand on prétend que la pensée est le résultat de l'organisation, on oublie que c'est du *moi*, du principe de la pensée, et non de la pensée qu'il s'agit. Or, le moi, est-il l'*effet* de l'organisation ? Le moi n'est pas un *effet*, c'est une *cause* et une cause libre. Maintenant, le moi

cause libre est-il l'*effet*?... La question est absurde dans ses termes.

5° Mais comment expliquer cette communication entre deux substances ; l'une simple, inétendue, sans forme ; l'autre, composée, étendue et figurée? N'y a-t-il pas incompatibilité, contradiction? Le matérialisme insiste sur cette opposition et s'en fait un argument contre le spiritualisme. — Les philosophes ont pu échouer jusqu'ici dans leurs tentatives pour résoudre le mystérieux problème de la communication des deux substances ; est-ce une raison pour nier le fait qui est évident, savoir : la réalité des deux principes? Partout ces deux principes se rencontrent dans l'univers comme dans l'homme ; partout la force et l'inertie, ce qui meut et ce qui est mu, la matière et l'esprit, l'âme et le corps. Voilà le fait dont il faut partir.

> Un esprit vit en nous et meut tous nos ressorts ;
> L'impression se fait : le moyen, je l'ignore.
> (La Fontaine, liv. X, fab. 1.)

La science est appelée à chercher la conciliation des deux termes, mais elle se renie elle-même dès qu'elle supprime l'un d'eux parce qu'elle ne peut expliquer son rapport avec l'autre. C'est une façon singulière, quoique très-commune, de nier un fait parce qu'on ne peut l'expliquer. Raisonner ainsi, c'est supprimer les problèmes au lieu de les résoudre. Avouez votre ignorance, au moins ne vous en prévalez pas. Comment une volonté produit-elle une action physique et corporelle ? Je n'en sais rien. Mais j'éprouve en moi qu'elle la produit. Il est bien étrange que l'on parle de cette incompréhensibilité même pour confondre les deux substances ; comme si des opérations de nature si différente, s'expliquaient mieux par un seul sujet que par deux. (Rousseau, *Emile*, IV.) D'ailleurs, avant de prononcer aussi hardiment l'incompatibilité des deux substances, il faudrait les connaître. Or, la matière elle-même, comme substance, nous est-elle bien connue ?

III. *Conséquences du matérialisme.*—Un système se réfute aussi par ses conséquences. Il suffira ici de les énumérer.

1° *En morale* le *fatalisme* est la première conséquence d'une doctrine qui, faisant tout dépendre des organes, est obligée de nier la liberté humaine et, par là fait disparaître avec la responsabilité des actes, le devoir, le mérite et le démérite, la vertu et le vice. La vertu pure et désintéressée est une chimère; l'*égoïsme* ou l'*intérêt* personnel est proclamé la règle comme le motif unique des actions humaines. (Helvétius, Bentham.)

2° *Dans le Droit et la Législation*, il n'y a en soi rien de juste ni d'injuste; le droit c'est l'*utile* (Bentham), et l'utilité générale se ramène à l'utilité particulière. La sanction positive des lois ou la pénalité fait toute leur force; elle est leur seule garantie et leur véritable fondement. (Id.)

3° *En Politique*, la *force* érigée en droit élève et renverse les gouvernements; elle est le principe de la souveraineté. (Hobbes.) Le *fait* sert de base comme d'origine à la légitimité; il est remplacé par un autre fait également légitime. L'instabilité des institutions n'a de limite, et l'anarchie de remède que dans le despotisme. Autrement la guerre de tous contre tous amènerait la dissolution de la société. (Id.) La moralité de l'homme d'État est dans le *succès*, qui absout et justifie tous les actes. Les deux grands ressorts de la politique sont la *force* et la *ruse* habilement combinées. (Machiavel, *Le Prince*.) Le bonheur des États est leur prospérité matérielle, celle-ci est le premier but de la politique, l'objet de la science du gouvernement, qui, elle-même est ramenée à l'économie politique.

4° *En Religion*, l'*athéisme* et l'impossibilité d'une vie future sont deux corollaires évidents et directs. (Lucrèce, livre III.) La religion, c'est la superstition. (*Ibid.*) Dans son origine, invention des premiers législateurs elle n'est qu'un moyen de gouvernement. La reconnaissance des peuples a divinisé les grands hommes et les bienfaiteurs de l'humanité. (Evhémère.) Ou les dieux sont l'apothéose des forces de la nature. (Dupuis.) Les cérémonies du culte ont pour but de perpétuer le souvenir des grandes catastrophes du monde. (Boulanger.) *Primus in orbe Deos fecit timor.*

(Lucr.) Moins conséquent, le matérialisme engendre une religion intéressée, toute de calcul, sans foi ni vraie conviction, dont la crainte et le désir sont l'âme, non le devoir et l'amour ; religion toute de pratiques extérieures, séparée de la morale, ou s'alliant très-bien à une morale corrompue. (Voy. Platon, *Euthyphron*, et *Rép.*, II.)

5° *Dans l'Histoire*, le matérialisme introduit *le fatalisme*, qui, supprimant la liberté des individus, en fait les instruments d'une force aveugle ou de causes générales, leur ôte la responsabilité de leurs actes, absout et justifie tous les crimes, comme commandés par la nécessité des circonstances. Ce système ôte ainsi à l'histoire sa moralité, et fait de l'historien, interprète de la conscience du genre humain selon Tacite, un froid logicien ou un narrateur indifférent. Ou l'histoire se réduit à n'être qu'un recueil de faits et de dates sans intérêt ni instruction, un chaos d'événements qui se succèdent, de ruines entassées (Volney), un labyrinthe où l'on ne s'oriente qu'à l'aide du fil chronologique. La philosophie de l'histoire, au lieu de la Providence qui préside à la destinée de l'humanité, des peuples et des individus, fait son Dieu du hasard ou de la force des choses. Les causes morales, qui expliquent les institutions et les révolutions des États, sont subordonnées aux causes physiques, aux influences géographiques, ou de race et de climat.

6° *Dans les Beaux-arts et la Littérature, l'imitation du réel* remplace l'*idéal.* L'expression de l'âme et de la beauté morale est abandonnée pour le culte de la beauté physique et de la forme. Le joli et le gracieux dérobent aux grâces sévères, ou chastes et modestes, l'admiration qui leur est due. L'extraordinaire et le gigantesque passent pour du sublime. Le laid et le difforme trouvent des amateurs et des partisans. La glorification de la matière, l'exaltation des penchants inférieurs de la nature humaine, la peinture des passions déréglées, deviennent le but de l'art, animent le pinceau des artistes, inspirent les poëtes et font prendre la plume aux romanciers. La pratique supplée à l'inspiration. La règle et la mesure qui viennent de l'esprit, et se font sentir dans les

plus grandes hardiesses du génie, sont violées ou dédaignées. L'art ne s'étudie qu'à plaire aux sens, à les flatter et à les exciter ; en même temps qu'il farde le vice, il rend la vertu fade et ridicule. — Le matérialisme c'est aussi le scepticisme. Le doute apparaît sous des formes diverses et s'exprime sur des tons différents : Ici, l'oubli des soucis et de la brièveté de la vie au sein de la volupté et des délices, le sommeil de l'abrutissement dans les jouissances matérielles ; là, l'indifférence ; ailleurs le désespoir : tout cela chanté dans des vers quelquefois fort beaux, comme ceux d'Anachréon, de Lucrèce ou de Byron, souvent vides ou bizarres, et d'où la vraie poésie est absente.

7° *Dans la Science* règne l'*empirisme*. N'admettant que les faits matériels et leur observation sensible, le savant, s'il ne peut nier les faits moraux, méconnaît leur nature et la manière dont on les étudie. Il veut qu'on les soumette aux procédés mathématiques et physiques, ou il conteste aux sciences morales leur titre et leur certitude. Étranger à cet ordre d'idées, il traite de rêves et de systèmes ce qu'il ne connaît pas : au scepticisme s'allie le plus grossier *positivisme*. Dans les sciences elles-mêmes, l'empirisme ennemi des idées, arrête l'essor de la pensée. Il rejette tout procédé *à priori*, qualifié d'hypothèse. Il livre ainsi au hasard les grandes découvertes, stérilise la science qui tend à s'immobiliser. La pratique prenant le pas sur la théorie, l'abandon des spéculations pures et désintéressées pour les applications utiles, indique assez que l'amour du gain passe avant l'amour du vrai, que le premier stimulant des travaux n'est pas le désir de connaître et une noble curiosité.

8° *Dans l'Education*, le perfectionnement moral de l'homme est sacrifié ou subordonné à son perfectionnement physique. L'éducation cesse d'être *libérale*, pour être *professionnelle* et dirigée dans le sens de l'*utile*. La culture intellectuelle n'étant plus un but mais un moyen, l'instruction se réduit à l'acquisition des connaissances suffisantes pour conduire par un chemin rapide et facile à la fortune, à la richesse, au bien-être ou à la jouissance

matérielle, but unique ou principal de la vie. C'est l'abandon des méthodes lentes et sérieuses qui, développant l'esprit pour lui-même et en tout sens, suivent l'ordre et la gradation de ses facultés ; qui n'omettent rien et ne précipitent rien ; qui s'attachent surtout à stimuler son activité native, à le rendre alerte et vigoureux plutôt qu'à le charger et à l'accabler ; qui le tiennent sans cesse en éveil, attentives à le faire produire, tirer tout de lui-même par son énergie propre et de son fonds naturel. De là l'emploi des méthodes expéditives qui, traitant l'esprit comme une inerte capacité *(tabula rasa)*, s'adressent à la mémoire, la remplissent de faits, de mots et de formules, et, au lieu de cultiver et d'exercer l'intelligence, la laissent inactive ou ne font aucun appel à sa spontanéité. Incapable de rien prévoir au-delà du cas particulier, de découvrir et de penser par lui-même, l'esprit, en qui est tarie la source de toute invention et de toute originalité, tombe dans l'atonie et l'engourdissement, où ses mouvements sont réglés comme ceux d'une machine et d'un automate.

Tels sont les effets, les signes et les conséquences du matérialisme partout où il fait sentir son influence. Or, ces conséquences sont si évidentes, si rapprochées du principe, qu'il ne peut en nier ni en désavouer aucune. La logique des faits les tire elle-même. Quand les faits à leur tour veulent se défendre, la théorie projetant sur eux son impitoyable clarté, montre la liaison du fait et de l'idée, tant cette liaison est étroite et manifeste. — De semblables conséquences suffisent pour condamner le système qui les renferme (1).

(1) La plupart des conséquences morales, politiques et religieuses du matérialisme ont été dramatiquement exposées par Platon, dans les dialogues où il réfute les sophistes. Ceux-ci enseignaient, avec le scepticisme, le matérialisme pratique. Pour le matérialisme *moral et politique*, voy. dans le *Gorgias* l'argumentation de Socrate contre le sophiste Calliclès ; dans la *Rép.*, liv. II, celle contre Thrasimaque. Le matérialisme *religieux* est caractérisé dans l'*Euthyphron*, dans le II[e] liv. de la *République* et dans le X[e] liv. des *Lois*. Le matérialisme *scientifique* l'est dans le *Théétète*. Sur la morale, voy. le *Philèbe*. — Consultez aussi Cicéron, *De Finib.* I, et *De Nat. Deor.* Fénelon, *Exist. de Dieu*, 1[re] part. *Réfutation de l'Épicuréisme*. Sur l'*Éducation*, voy. notre livre *De la Philosophie dans l'Éducation classique*.

Une pareille doctrine, subversive de l'ordre moral, hostile à toute religion, funeste à la société, a dû être, de tout temps, repoussée par la conscience du genre humain et frappée d'une sorte de réprobation universelle. Qu'elle semble prévaloir aux époques où le trouble et l'anarchie sont dans les intelligences; qu'elle ait servi de prétexte et d'excuse aux mœurs relâchées et corrompues d'une société prête à se dissoudre, comme dans les derniers temps de Rome, il n'y a là rien qui doive nous étonner. Mais, que des hommes de bonne foi, et très-estimables d'ailleurs, l'aient enseignée dans leurs discours et leurs écrits, c'est ce que l'on croirait à peine, si l'histoire et l'expérience nous laissaient quelque doute à cet égard. On peut dire à l'honneur de la nature humaine que leurs actions réfutaient leurs paroles, que, chez eux, la pratique démentait la spéculation, que l'homme valait mieux que le système. D'ailleurs, ce sont là des exceptions, des ombres au tableau. Le genre humain, pris en masse, est spiritualiste. La véritable philosophie, celle qui doit interpréter, non contredire les croyances du genre humain, ne fait que prêter l'évidence démonstrative et les lumières de la réflexion à ce qui est déjà révélé par la conscience spontanée de tous les hommes.

Mais si le matérialisme théorique est devenu rare, il y a un matérialisme pratique beaucoup plus dangereux et plus universel. Un siècle, tout en professant le spiritualisme en théorie, peut porter le matérialisme dans ses mœurs. Il engendre alors toutes les conséquences que la logique tire de la théorie, et que nous avons mises à nu. *Di, meliora!...*

APPENDICE.

I. *De l'union de l'âme et du corps.* — Diverses hypothèses ont été inventées pour expliquer l'union de l'âme et du corps.

1° Selon Descartes, l'âme et le corps, étant deux substances dont les attributs sont opposés, ont besoin d'un intermédiaire qui les mette en rapport. Cette fonction est remplie par les *esprits animaux*, d'une nature plus subtile que le corps sans être tout à fait spirituelle. C'est par eux que s'expliquent tous les phénomènes de l'âme qui sont liés aux organes, tels que la sensation, l'imagination, la mémoire, les passions, etc.

2° Malebranche admet également que l'âme ne peut agir sur le corps

et réciproquement ; mais il suppose qu'à l'occasion des actes de la pensée et de la volonté se produisent dans le corps des mouvements analogues, les actes de l'âme sont leur cause *occasionnelle*, mais non *efficiente*.

3° Suivant Leibnitz, tous les êtres, les corps comme les esprits, sont formés de substances simples et actives, qu'il nomme *monades*. Or, l'action des monades émanées de la monade universelle ou de Dieu est réglée de toute éternité par des lois établies par Dieu même. L'âme et le corps sont dans un pareil accord ; les mouvements de l'âme et ceux du corps sont ainsi réglés d'avance en vertu d'une *harmonie préétablie*, dont Dieu est l'auteur. —

Toutes ces explications sont démenties par le témoignage de la conscience, qui atteste l'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. Quelques-unes, comme l'harmonie préétablie, détruisent la liberté. Elles ont besoin elle-mêmes d'explication, et offrent une contradiction, comme celle d'une substance mixte qui réunit à la fois les propriétés de l'âme et du corps. Elles laissent subsister le problème sans le résoudre.

Mais ce problème, tout mystérieux qu'il est, renferme-t-il, comme on l'a prétendu, une contradiction ? Nullement. Si l'âme est active, et l'on n'en peut douter, si elle est une force, pourquoi n'agirait-elle pas sur le corps ? Est-il plus difficile de comprendre cette action que celle des forces physiques dans la nature, ou que l'action que les corps exercent entre eux à distance, par l'attraction moléculaire ou planétaire ?

D'autres hypothèses plus admissibles ne sont pourtant que des hypothèses ; Telle est la *nature plastique* de Cudworth, le *vitalisme*, l'*animisme*.

1° Entre Dieu et la matière Cudworth conçoit un principe simple et actif mais non intelligent qui exécute par instinct sous les ordres de Dieu dans le monde et dans le corps humain en particulier, tout ce qui est mouvement et vie organique.

Les *natures* ou *forces plastiques* comme il les appelle se rapprochent de la *force vitale* de Barthez (vitalisme), et de l'âme de Sthal (animisme).

L'*animisme*, qui reprend aujourd'hui faveur, consiste à attribuer à l'âme elle-même, qui les exécute sans qu'elle le sache, tous les phénomènes de la vie organique dans le corps, la circulation, la digestion, etc. Aristote avait aussi admis une âme *végétative*, une âme *sensitive* et une âme *raisonnable*, comme puissances de l'âme.

Quelqu'opinion qu'on admette, l'important c'est que l'âme existe avec les propriétés qui assurent sa spiritualité.

II. *Phrénologie, système de Gall* (1). — Un mot de ce système célèbre, aujourd'hui presqu'abandonné.

Selon *Gall* et *Spurzheim*, le cerveau siége des facultés mentales, n'est pas un organe unique mais une réunion d'organes dont chacun recèle une faculté ou *force*. Dans l'état normal, le cerveau ne peut s'observer ; mais son enveloppe, le crâne, est visible et tangible. Les organes se dessinent à l'extérieur par des *protubérances*, signes des organes intérieurs. Le volume de l'organe indique le développement de la faculté. De là, la *cranioscopie*, méthode de cette science appelée *phrénologie*, la vraie science de l'âme, selon Gall.

1° Anatomiquement et physiologiquement, Gall et ses disciples n'ont jamais pu établir leur principe, savoir la pluralité des organes logés à la surface du cerveau, sous la lame interne du crâne. (V. Flourens.) La science aujourd'hui démontre que le siége des facultés intellectuelles

(1) Lisez *Flourens*, Examen de la phrénologie ; *Lélut*, la phrénologie, son histoire ; et notre article *Phrénologie* du Dict. des Lettres, Beaux-arts et Sciences morales, par Bachelet et Dezobry.

n'est pas à la surface mais dans l'intérieur de la masse encephalique. Les prétendus organes de Gall n'existant pas, les *protubérances* ne représentent rien. La proportion entre le volume de l'organe et le développement de la faculté est aussi une règle peu sûre, car elle ne tient pas compte de la structure intime des organes et de leurs rapports mutuels.

2° La psychologie avait déjà fait justice de ce système qui nie l'unité du *moi*, et la solidarité de ses grandes facultés, qui remplace celles-ci par de prétendus *forces* ou intelligences distinctes attachées à autant d'organes, sentant, pensant, voulant, chacune pour leur compte (Homunculi), ce qui établit une espèce de république démocratique dans le cerveau. Quant à la méthode cranioscopique, la science ne peut l'admettre. Noter les penchants, les goûts, les aptitudes de chacun, les comparer à des protubérances, signes vagues, équivoques et trompeurs, cela peut réussir auprès du vulgaire et dans un salon, mais ne peut être pris au sérieux par un esprit sévère. Cette méthode qui, par son vague, permet de tout affirmer et de tout nier, favorise le charlatanisme, quoique des hommes de bonne foi l'aient pratiquee et la pratiquent encore. (Homunculi.) Quant à la science *des rapports du physique et du moral*, son sort est indépendant du système de Gall. Son présent et son avenir sont assurés si elle sait garder l'équilibre, si elle se défie des hypothèses et de l'esprit médical exclusif, si comme on l'a dit de Cabanis, elle ne veut pas se couper une jambe et se crever un œil pour mieux voir et marcher plus vite.

LOGIQUE

Toute notre dignité consiste dans la pensée ; c'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. Travaillons donc à bien penser.
(PASCAL, *Pensées.*)

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

OBJET DE LA LOGIQUE

SON UTILITÉ. — SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES SCIENCES.

§ I. — Objet de la Logique.

I. L'objet propre de la *Logique* est d'étudier les lois et les *formes* abstraites de la pensée et du raisonnement. C'est sa définition exacte et précise. Elle se distingue ainsi de la *psychologie* qui étudie l'esprit dans ses actes et ses facultés et de la *métaphysique* qui remonte aux premiers principes de nos connaissances. Préoccupés du côté pratique les modernes l'ont définie l'*art de penser ou de raisonner*. (P. Royal, Condillac.) (1) Elle donne ainsi des règles pour la direction de l'esprit, et apprend à discerner la vérité de l'erreur. (2) (Descartes *Disc. de la méth.* Malebranche.) Elle contient les règles de l'entendement comme la morale celles de la volonté. (Bacon, *de Dignit. scient.* Bossuet Logique.)

La logique est-elle une *science* ou un *art ?* Elle est l'une et l'autre à la fois. La science précède l'art, la pratique suit la théorie. Il est curieux de connaître les formes de la

(1) « Logicam rationem disserendi voco. » (Cic. *De Fato,* I.)
(2) « Artem bene disserendi et vera ac falsa dijudicandi. » (Cic. *De Orat.* II, 38.)

pensée et du raisonnement, mais si l'on n'en sait tirer des règles pratiques, la logique méritera le reproche d'être une étude aride et stérile. Ce qui est vrai de la science de la nature, l'est de la connaissance de l'esprit : « Ce qui est principe, effet ou cause dans la théorie, devient règle, but ou moyen dans la pratique. » (Bacon, *No. Org.*, I.)

Dans la logique moderne, figure le problème de la *certitude* ou de la vérité de nos connaissances qui, depuis Descartes, domine toute la philosophie. On peut dire avec raison qu'il appartient plutôt à la métaphysique. Mais nulle science plus que la logique n'en réclame la solution. A moins de s'agiter autour des formes vides de la pensée et du raisonnement, il faut être sûr que la vérité existe et qu'il est possible de la discerner de l'erreur. La logique a besoin d'une règle supérieure qui éclaire et légitime ses propres règles. Il doit être hors de doute que l'esprit humain est capable d'arriver à son but, la vérité. Sans cela, à quoi bon lui marquer une route à suivre? La question de la certitude sert d'introduction, sinon de base à la logique.

II. Telle est la raison du plan que nous avons suivi. 1° En tête nous plaçons la question de la *certitude* et la réfutation du système qui nie la vérité. 2° Vient ensuite l'analyse sommaire des *formes de la pensée et du raisonnement*, dont le détail est dans toutes les logiques. 3° L'exposé de la *méthode* et des *diverses méthodes*, ou la logique pratique, forme une troisième partie, qui elle-même se termine par la recherche des *causes de nos erreurs*, comme contre-preuve et récapitulation de la logique entière.

§ II. — Utilité de la Logique.

Quiconque s'est fait une juste idée de cette science, qui, par la connaissance exacte des lois de l'esprit, apprend à penser et à raisonner suivant des règles précises, ne peut contester ses avantages, soit pour la culture de l'intelligence en général, soit pour l'étude de chaque science en particulier. Aussi les suffrages des hommes éclairés et judicieux

ne lui ont jamais manqué. Les attaques sont venues de l'ignorance ou du préjugé. A celui qui méprise la logique on peut appliquer le mot de Leibnitz sur Locke : *Sprevit, non intellexit.* Les reproches ne peuvent porter que sur les abus de la scolastique. (1)

N'exagérons pas toutefois cette utilité. Il est clair qu'ici, comme en tout, les préceptes et les règles ne peuvent rien sans la nature : *Nihil præcepta et artes valere nisi adjuvante natura.* (Quintilien, I, 23.) La logique ne donne pas la faculté de penser et de raisonner, elle la dirige. (2) Rien ne peut suppléer à la rectitude de l'esprit. Mais, comme dit Descartes, « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, le principal est de l'appliquer bien. » (*Disc. de la Méth.*, Ire part.) En cela, la logique peut être très-utile. Si dans les cas ordinaires le bon sens suffit, il n'en est pas ainsi des sujets difficiles. Il est bon alors d'avoir des règles et des principes pour discerner la vérité de l'erreur, pour combattre celle-ci, et dévoiler ses artifices. Si à la logique naturelle, qui doit précéder et accompagner la logique artificielle, celle-ci vient ajouter ses règles et ses préceptes, il est permis d'espérer pour l'esprit un perfectionnement plus marqué, plus de force, de pénétration, de souplesse et de rigueur dans ses procédés. L'instinct, chez l'homme, est borné ; il a besoin d'une plus haute lumière, celle de l'évidence qui naît de la réflexion. Appuyé sur des règles fixes et des principes raisonnés, l'esprit a une allure plus ferme ; il prend l'habitude de l'ordre, et l'ordre est la plus précieuse comme « la plus rare des qualités de l'esprit. » (Fénelon, *Let. à l'Acad.*) Il apprend à se corriger de ses défauts, à s'arrêter sur la pente qui mène de tous côtés à l'erreur. Le sens commun, d'ailleurs, n'est pas une qualité si commune que l'on pense. « Il est étrange combien c'est une qualité rare

(1) Je crois que ces ergolismes en sont la cause, qui ont saisi ses avenues. (Montaigne, I, ch. 25.)

(2) « Car elle n'est pas pour donner jour à l'âme qui n'en a point, ni pour faire voir un aveugle. — Son métier est, non de lui fournir de vue, mais de la lui dresser, de lui régler ses allures, pourvu qu'elle ait de soi les pieds et les jambes droites et capables. » (Id. ch. 24.)

que cette exactitude de jugement. On ne rencontre partout que des esprits faux qui n'ont presque aucun discernement de la vérité. » (P.-R., *I*^er^ *Disc.*)

Il est donc certain qu'il est utile d'avoir des règles pour conduire l'esprit, de telle sorte que la recherche de la vérité en soit plus facile et plus sûre. « Et ces règles, sans doute, ne sont pas impossibles. Car, puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugements, et que quelquefois aussi ils ne s'y trompent pas, qu'ils raisonnent tantôt bien et tantôt mal, et qu'après avoir mal raisonné ils sont capables de reconnaître leur faute, ils peuvent remarquer en faisant des réflexions sur leurs pensées, quelle méthode ils ont suivie lorsqu'ils ont bien raisonné, et quelle a été la cause de leur erreur lorsqu'ils se sont trompés, et former ainsi des règles sur ces réflexions, pour éviter à l'avenir d'être surpris. » (P.-R., *I*er *Disc.*)

Ces raisons sont confirmées par le témoignage des plus sages esprits de tous les temps.

« L'objet avoué de la logique est d'apprendre aux hommes à penser, à juger et à raisonner avec précision et exactitude. Que ce soit là un art important, personne ne sera tenté d'en disconvenir. La raison est un don que Dieu a départi aux hommes dans des proportions très-différentes ; quelques-uns en ont reçu beaucoup, d'autres peu ; et dans ce dernier cas, aucun soin ne saurait suppléer à ce qu'elle n'a pas fait. Mais la raison peut demeurer engourdie faute de culture, même dans l'homme qui en a été doué au plus haut degré. Un sauvage peut avoir reçu de la nature des facultés aussi brillantes que Bacon ou que Newton. En lui, cependant, elles restent endormies, parce qu'elles ne sont point employées ; tandis que, en eux, grâce à l'éducation, elles atteignent le plus haut degré de développement. » (Reid, t. I. p. 198.)

« Les inégalités primitives, lorsqu'elles existent, s'effacent bientôt devant les grandes inégalités qui viennent de l'art et de la puissance des méthodes. Hercule est moins fort que l'enfant aidé d'un levier. Celui qui possède le secret des chiffres étonnera le génie d'Archimède, si Archi-

mède ne calcule qu'avec ses doigts ou avec les signes du langage ordinaire.

« Je n'ai jamais beaucoup présumé de moi-même, disait Descartes, et souvent j'ai désiré d'en égaler d'autres, soit pour la facilité de retenir ou d'imaginer les choses d'une manière distincte, soit pour la rapidité de la pensée. Si j'ai quelque avantage sur le commun des esprits, je le tiens d'une méthode que j'ai eu le bonheur de trouver dès ma jeunesse. » (Laromiguière, Ire Part., Ire Leçon.)

S'il faut ajouter à ces témoignages ceux de l'antiquité, la connaissance et la méditation des règles, dit Sénèque, nourrit et fortifie l'esprit. *Ingenii vis præceptis alitur et crescit.* (*Ep.* 94.) Le génie lui-même ne peut s'affranchir des règles. Il n'a ici de prérogative que dans la facilité avec laquelle il sait découvrir de nouvelles méthodes et les appliquer.

L'art vient au secours des faibles, ajoute le même auteur, et fait arriver à la perfection les esprits heureusement doués : *Imbecilliores adjuvat, et in bonum pronos educit ad summum.* La même pensée est exprimée par Cicéron : *Neque enim ignoro, et quæ bona sunt fieri meliora posse doctrinâ, et quæ non optima aliquo modo acuit tamen et corrigi posse**. (*De Orat.* I, 25.)

§ III. — Rapport de la Logique avec les autres sciences.

L'utilité de la logique n'apparaît pas moins dans ses rapports avec les autres sciences.

Toutes les sciences empruntent à la logique leur *forme* et leur *méthode*. La forme scientifique, pour chaque science,

* *Remarque.* On peut ajouter les réflexions judicieuses de la *Logique* de Port-Royal (*Ier Discours*) : « Il n'y a rien de plus estimable que le bon sens et la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai et du faux. Toutes les autres qualités d'esprit ont des usages bornés ; mais l'exactitude de la raison est généralement utile dans toutes les parties et dans tous les emplois de la vie... Ainsi, la principale application que l'on devrait avoir, serait de former son jugement et de le rendre aussi exact qu'il le peut être... On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, et on devrait se servir au contraire des sciences comme d'un instrument pour perfectionner sa raison... » (Lisez le discours entier.)

naît d'une coordination précise de toutes ses parties selon les lois du raisonnement. Or, bien que, sans avoir réfléchi sur ses procédés, une science ait pu faire des progrès, ce n'est pourtant qu'à ces deux conditions qu'elle est réellement constituée. Alors seulement, elle a conscience d'elle-même ; elle voit clair dans ses principes et ses déductions ; sa marche est régulière et assurée ; ses résultats se vérifient ; la discussion s'établit sur des bases certaines. Définitions, divisions, procédés d'analyse et de démonstration, tout est compris, motivé, mis à sa place ; tout se classe et s'enchaîne. Or que sont ces opérations de la science sinon l'application des lois de la pensée? On peut les exécuter d'instinct avec un esprit juste ou par l'habitude ; mais la logique seule en a le secret. Elle seule les expose clairement, méthodiquement, en donne la raison. Tel est le service que la logique rend ici aux autres sciences ; personne ne le niera pour celles qui, s'étant formées sous ses auspices, ont gardé son empreinte et comme sa livrée : la *grammaire*, la *rhétorique*, la *jurisprudence* et la *théologie*. L'exception n'est qu'apparente pour les *mathématiques*. Elles sont aussi soumises à l'art de définir, de diviser, de démontrer, de trouver et d'exposer les vérités d'après les lois générales du raisonnement. Ces règles, elles ne les expliquent pas plus qu'elles ne les enseignent. Donc ici, comme ailleurs, dans les opérations les plus exactes, si l'on ne réfléchit, tout en raisonnant juste, l'esprit ne sait ce qu'il fait. C'est la logique qui fournit la théorie du raisonnement mathématique et donne la raison de son infaillibilité.

Quant aux *sciences physiques*, elles ont aussi leur méthode ou leur logique. Celle-ci reste un secret pour le physicien qui ne s'est pas rendu compte des procédés qu'il suit dans ses expériences. Cela n'empêche pas de faire des découvertes. On les fait encore mieux et on est un homme supérieur quand on sait raisonner sa méthode et en discuter les principes.

Cicéron exprime parfaitement ce rapport des sciences avec la logique, quand il parle de cet art supérieur et distinct

qui, dans chaque sujet, permet de réunir les parties, et de ces parties forme un tout régulier ; *Ars extrinsecus ex alio genere, quæ rem dissolutam divulsamque conglutinaret, et ratione quadam constringeret.* » (*De Orat.* I, 42.) — Sans cet art, les matériaux d'une science peuvent exister, non la science. Ils restent épars et mal connus : *diffusa ignotaque. (Ibid.)* — Qui oserait prétendre qu'un tel art n'a pas contribué à l'avancement des sciences ?

En résumé, l'esprit humain est l'artisan de toutes nos connaissances, surtout dans l'ordre scientifique. Il en résulte qu'il est non-seulement curieux mais utile de connaître ses procédés dans la formation de la science en général et de chaque science en particulier. La logique exerce une influence sur sa marche et accélère ses progrès. Elle marque le but, le point de départ et la route. Elle régularise les recherches, surveille les principes, coordonne et contrôle les résultats. Elle accoutume à distinguer les produits légitimes de l'intelligence des conceptions fausses, hypothétiques ou conjecturales. En tout, elle enseigne à discerner le certain du probable et la vérité de l'erreur. Les sciences qui aujourd'hui la dédaignent ignorent ce qu'elles lui doivent et peuvent lui devoir.

§ IV. — Réponse à quelques objections.

Il règne sur la Logique un ou deux préjugés, soutenus de l'autorité de quelques noms célèbres, et dont il est facile de faire justice, dès que la réflexion les soumet à l'examen.

I. La logique ne peut-elle pas être remplacée par d'autres sciences, en particulier par les mathématiques ? On s'appuie sur ce passage de Pascal : « La logique emprunte ses meilleures règles à la géométrie. — Les géomètres apprennent la meilleure manière de raisonner. » (*Réflexions sur la Géométrie.*) On en a fait cette maxime : *La meilleure logique est la géométrie.* —

La meilleure logique, selon nous, est une logique bien faite. Toute simple qu'est cette proposition, elle nous paraît

réfuter la précédente. La meilleure logique n'est ni la géométrie, ni l'algèbre, ni la grammaire, ni aucune science quelconque, par cette unique raison que ce sont là des applications du raisonnement. A ce titre, elles peuvent servir d'exemples, de modèles même, si on veut, d'un genre particulier de raisonnement, mais non fournir des règles générales applicables à tous les raisonnements possibles. En cela elles ne sauraient remplacer la logique qui trace ces règles. Dès que c'est le raisonnement appliqué que l'on considère, si parfait qu'il soit, ce n'est plus le raisonnement en soi, ses opérations, ses lois, indépendantes de la matière que l'on traite et de la forme qui lui convient. Quand même les règles y seraient comprises, encore faudrait-il les dégager, en faire la théorie, ce qui est l'affaire de la logique (*ars extrinsecus*), non de l'algèbre ou de la géométrie. Il faut donc ou nier la possibilité et l'utilité de la théorie, ou reconnaître la fausseté de la maxime. — Ce n'est pas tout, nous disons qu'il n'y a pas de plus dangereux modèle que le raisonnement mathématique, s'il est donné comme type parfait et unique. Là est l'erreur de Condillac. (*Langue des calculs.*) Le raisonnement a bien d'autres formes que celle de la démonstration géométrique ou algébrique (astreinte d'ailleurs aux figures et aux chiffres). L'esprit doit les connaître et les pratiquer, sous peine de se fourvoyer en croyant aller droit à son but. A moins qu'on n'aille jusqu'à dire aussi avec Pascal, que « tout ce qui dépasse la géométrie nous surpasse » (*ibid.*) : proposition sceptique, bien autrement hardie et scabreuse. — Les mathématiques emploient la déduction ; mais l'induction qui s'appuie sur l'expérimentation leur est étrangère, sans compter toutes les formes du raisonnement probable fondées sur une toute autre base que celle des mathématiques. Ajoutez-y l'emploi des signes, auquel l'esprit se confie trop aveuglément. (Voy. *Langage*, p. 192.) On ne peut trop le répéter, par cela seul qu'une science est spéciale, elle ne peut servir de modèle complet et général à l'opération de l'esprit qu'elle emploie. Elle suppose une théorie plus haute qui l'éclaire et

l'explique elle-même. C'est ce que comprend sur-le-champ tout esprit versé dans ces matières ou qui réfléchit un peu. Tel est le cas de la géométrie, qui tire ses règles de la logique, loin que celle-ci lui emprunte les siennes. La géométrie ne discute ni ses définitions, ni ses axiomes, ni ses procédés de démonstration directe et indirecte. Quand le géomètre fait cela, il n'est plus géomètre, il est logicien ou métaphysicien comme l'est Pascal (1). Mais la géométrie alors tire sa lumière d'une autre science. C'est ce que dit formellement un autre mathématicien, Leibnitz : « Les règles des mathématiques ne sont qu'une extension des règles de la logique, » renversant ainsi la phrase de Pascal pour la rendre vraie.

La Logique, entre toutes les sciences, a cet avantage unique, qu'elle tire ses lois de l'observation immédiate des opérations de la pensée elle-même, tandis que les mathématiques reportent l'esprit sur un objet différent de lui : les nombres et les quantités. Or, une science qui ne considère pas les lois de la pensée en soi et ne les embrasse pas toutes, qui n'en connaît ni la nature ni l'origine et n'en a pas le secret, qui distrait l'esprit de lui-même pour le reporter sur des objets étrangers à lui, ne peut servir de modèle général ni de guide à l'esprit, et remplacer la science des opérations de la pensée et du raisonnement. Si elle donne l'habitude des raisonnements justes, ce ne peut être que dans le cercle étroit d'idées où elle raisonne : partout ailleurs cette habitude serait dangereuse. Comme exercice général et gymnastique intellectuelle, cette méthode ne peut que fausser l'esprit loin de le perfectionner. Cela est évident pour quiconque veut réfléchir. Les mathématiques n'étant qu'un cas particulier du raisonnement ne peuvent apprendre à raisonner et surtout à juger sur tous les sujets possibles. S'imaginer qu'une semblable étude (admirable dans ses bornes) puisse jamais remplacer l'étude des formes et des lois générales de

(1) Ce n'est pas au géomètre qu'il appartient d'étudier ce que c'est que le contraire, le parfait, l'être, l'unité, l'identique, le différent; il se borne à reconnaître l'existence de ces principes. (Arist. *Mét.* IV, c. 2.)

la pensée humaine, ou prétendre que la logique lui doit ses règles, c'est là une des plus énormes erreurs échappées à la préoccupation d'un grand esprit, égaré lui-même dans cette voie, et devenue sceptique pour avoir trop accordé à la puissance du raisonnement mathématique. Mais ce n'est pas une raison de répéter ce qu'il a dit (1), d'autant plus qu'il s'est dédit. (*De l'esprit de finesse et de l'esprit géométrique.*) Il faut en revenir à la proposition plus vraie de Leibnitz, autorité égale au moins en cette science, beaucoup plus grande en métaphysique, esprit plus vaste et moins exclusif.

Les mathématiques ne sont de toutes les sciences les plus exactes que parce qu'elles sont aussi les plus simples. (Voy. p. 192;) mais, par là même, leur mode de raisonner ne peut servir qu'à elles ou ne peut être donné comme le type, le modèle de tous les raisonnements. Dès que nous sortons du domaine des quantités, le raisonnement roule sur des idées complexes, entremêlées de faits qu'il faut savoir constater et démêler. L'expérience y devance ou y complique le raisonnement. Le raisonnement est plus qu'imprudent, c'est un aveugle qui en conduit un autre sur le bord de mille précipices qu'ils ne voient ni ne soupçonnent. Si donc les mathématiques apprennent à bien raisonner sur les quantités, elles égarent l'esprit sur d'autres sujets où il s'agit de toute autre chose que de rapports simples, d'équations, de nombres et de chiffres. Apparemment elles n'enseignent pas à juger des faits qu'elles ignorent, ni à les observer, puisque elles raisonnent toujours. Car alors, loin de former des esprits justes, elles ne seraient propres qu'à fausser le jugement, comme l'expérience trop souvent le prouve. — Si l'on se rejette sur les *sciences physiques*, ici la méthode d'observation et d'expérience peut être, en effet, un utile contre-poids à l'abstraction mathématique, mais elles ne sauraient pas davantage nous apprendre à penser, à juger ni à raisonner

(1) Quand même on s'autoriserait de certains passages de Malebranche et des autres Cartésiens, qui exagèrent aussi sans aller aussi loin. (Voy. Malebranche, *Rech. de la Vérité*, 4e partie, *Méthode*.)

en général. N'étant elles-mêmes qu'une spécialité, plus encore que les mathématiques elles détournent l'esprit de lui-même et de l'observation intérieure, pour le porter tout entier au dehors en fixant son attention sur les faits de l'ordre matériel. On prévoit les effets d'une telle direction sur l'éducation, si elle était exclusive (1).

La conclusion est que, si les mathématiques sont bonnes pour donner à l'esprit des qualités dont la logique fait très-grand cas, le besoin d'exactitude, d'ordre et de clarté, l'habitude de suivre des raisonnements longs et compliqués (voy. *Attention*), elles ne peuvent pour cela nullement remplacer la logique dans la fonction qui lui est propre, celle de tracer à l'esprit des règles tirées de l'observation des lois mêmes de l'esprit.

Aucun art ne peut lui dérober cet avantage comme art de penser. Elle le garde, et toujours la meilleure logique sera la logique, quand celle-ci sera bien faite. Précédée et vivifiée par la psychologie, cette science force l'esprit à se replier sur lui-même, à étudier ses propres actes et les conditions de leur légitimité. Qui peut nier que cette habitude ne soit salutaire ?

Ses règles s'appliquent à tout. « Le jugement, dit Montaigne, est un outil à tous les sujets et se mêle à tout. » (*Essais*, liv. I.) « Les sciences rationnelles sont les clefs de toutes les autres, et de même que la main est l'instrument des instruments, de même aussi les sciences dont nous parlons sont les arts de tous les arts. » (Bacon, *De Augm.*, V.) Leur effet est de fortifier, comme l'habitude de tirer l'arc n'a pas seulement pour effet d'apprendre à tirer plus juste, mais encore à tendre un arc plus fort. » (Id., *ibid.*, ch. 1.)

Voilà ce qu'ont dit des hommes qui ne manquaient ni de bon sens ni d'esprit, et qui savaient aussi raisonner. — Bacon, il est vrai, observe qu'il est une infinité d'esprits dont la logique ne flatte guère le goût et le palais. « Elle leur paraît une sorte de subtilité épineuse. La plupart ont un palais

(1) Lisez Hamilton, *Fragm.* traduits par L. Peisse ; art. *Mathématiques*, et D. de Tracy, *Logique*, ch. I.

semblable à celui des Israélites dans le désert, lesquels soupiraient après les marmites pleines de chair, et brûlaient d'y retourner... Les sciences qu'on goûte le plus sont celles qui ont quelque chose de plus succulent, de plus substantiel, telles que l'histoire civile, la morale, la politique... Mais la lumière sèche de la logique offense la plupart des esprits et semble les brûler. » (*De Dignit. Augm.*, liv. V, c. I.) — Mais le tempérament du grand nombre ne peut être la mesure de la valeur d'une science et de son utilité. Cela prouve qu'eux-mêmes ont besoin d'être façonnés à cette gymnastique, ne fût-ce que pour mieux goûter, par un salutaire exercice, les mets que servent les autres sciences. C'est aussi le moyen de ne pas courir le danger d'un embonpoint qui n'est ni la force ni la santé.

II. L'étude de la logique est dit-on avantageusement remplacée par l'*exercice* et l'*imitation des modèles.* — C'est là une erreur que réfute spirituellement le docteur Reid en disant que ceux qui professent cette opinion auraient eux-mêmes grand besoin des règles de la logique. Qui ne sait, en effet, combien la théorie éclaire la pratique, donne plus d'étendue, de force et de sûreté à l'esprit? (1) *In omni disciplina infirma est artis præceptio sine summa assiduitate exercitationis* (*Cic.* de Inv. 3 Ad. Her. III.) Mais l'exercice sans les règles n'est que la *routine* ou un mécanisme. Quant aux modèles dans l'art de raisonner, il semble que le meilleur moyen de les imiter serait de faire ce qu'ils ont fait eux-mêmes. Or, ces règles que dédaignent les ignorants et les esprits médiocres, ces esprits supérieurs les avaient médités; leur génie s'en était nourri et fortifié. « Trois choses, observe Ramus, un des plus célèbres dialecticiens du XVI[e] siècle, procurent la

(1) « Peut-être n'est-il pas un seul art que la pratique et l'imitation ne puissent enseigner sans le secours des règles. Mais nul doute que les progrès ne soient plus grands et plus rapides, quand aux enseignements de la pratique vient se joindre la lumière des règles. Il n'y a point d'artiste qui ne sente combien il est redevable à la théorie de son art, et combien de lenteurs elle épargne. Éclairé par les règles, il travaille avec plus d'assurance ; elles lui indiquent ses propres erreurs et lui découvrent celles des autres ; et, dans l'approbation comme dans la critique, elles communiquent à ses jugements une certitude et une précision qu'ils n'auraient pas autrement. » (Reid, t. I[er], ch. VI. Lisez le chap. entier.)

force dans le raisonnement, comme dans les autres arts : la *nature*, la *science* l'*exercice* aidé des *modèles*. La nature fournit le germe ; la science le développe et l'exercice achève l'œuvre de la nature et de l'art. » (1)

(1) « *Comparatur dialectica, sicut vis reliquarum artium, natura, doctrina, exercitatione.* Natura namque disserendi principium instituit ; institutum doctrina propriis et aliorum consiliis instruit ; instructum ab arte exercitatio in opus educit atque absolvit. » (Ramus). — Voy. *De l'Utilité de la forme syllogistique.*

SECTION PREMIÈRE

CHAPITRE I

DE LA CERTITUDE

ET DE LA VÉRITÉ DE NOS CONNAISSANCES.

Verum index sui et fal i.

§ I. — Importance et division du sujet.

De tous les problèmes que peut se poser la raison humaine, aucun ne surpasse celui-ci en importance et ne l'égale en étendue. Il embrasse l'universalité des connaissances, la pratique comme la spéculation, les croyances morales, religieuses, politiques et littéraires, comme les vérités de la science. Aussi Descartes en a-t-il fait la question fondamentale de la philosophie.

On peut y distinguer plusieurs faces qui servent à le diviser. — 1° Qu'est-ce que la certitude? Un état particulier de l'âme, qui demande d'abord à être décrit. C'est le côté psychologique, celui de la certitude dans l'esprit ou *subjective*. — 2° L'objet est-il tel que l'esprit croit le voir et le connaître? C'est le côté *objectif* ou absolu de la certitude, celui de la *vérité* proprement dite. — 3° Si la vérité existe, il doit y avoir un signe pour la reconnaître et la distinguer de l'erreur; ce signe appelé *critérium de la vérité*, est le fondement de la certitude. — 4° Ces trois faces du sujet l'épuisent dans sa généralité; mais une autre recherche plus spéciale et plus longue lui succède. Si la vérité est une, les moyens de l'atteindre sont différents. La certitude restant identique revêt néanmoins des formes différentes

selon les vérités que notre esprit connaît, les moyens et les facultés qu'il emploie pour les connaître. De là diverses *espèces de certitude*, dont il faut reconnaître la légitimité, les motifs et les conditions. — 5° Enfin la réfutation du système qui nie la certitude, ou du *scepticisme*, est le complément de toutes ces recherches.

ART. I. — DE LA CERTITUDE DANS L'ESPRIT OU SUBJECTIVE.

Nihil est veritatis luce dulcius.
(Cic. *Academ.* II, 10.)

La certitude est l'*adhésion ferme et inébranlable de l'esprit à la vérité.*

Le caractère qui la distingue de toute autre forme de la croyance, c'est d'être *absolue*. Elle n'admet ni degrés ni différences. Elle est ou elle n'est pas. Quand elle existe, quel que soit l'ordre de vérités dont il s'agisse, elle exclut toute possibilité de doute ou d'erreur. Je suis, le monde existe ; la partie est plus petite que le tout ; tout fait a une cause. On doit honorer ses parents ; César et Napoléon ont existé. Voilà des exemples de vérités diverses dont la certitude est égale et entière, sur lesquelles élever le moindre doute serait absurde.

Un second caractère qui dérive du premier, c'est qu'elle est accompagnée d'une sécurité profonde et du calme le plus parfait. L'esprit s'y repose comme ayant touché son but. Aussi n'y a-t-il rien de plus doux que la lumière de la vérité, *nihil est veritatis luce dulcius.* (Cic.)

Ces caractères distinguent la croyance certaine de tout autre fait analogue ou opposé : de la croyance fondée sur la *probabilité* ou la *vraisemblance* et du *doute*. La plus haute probabilité n'est pas la certitude ; car elle suppose la possibilité de l'erreur. Si faible que soit la chance, elle suffit pour altérer la croyance et y introduire le doute. La probabilité n'a rien d'absolu ; elle a une foule de degrés ; elle se mesure et se calcule ; la certitude est un tout indivisible et complet, un infini qui échappe à la comparaison. — La

vraisemblance à son tour, loin d'être la vérité, n'en est que l'apparence souvent trompeuse; l'illusion y est à craindre. Le vraisemblable, comme le probable, est matière d'*opinion* non de certitude ; l'opinion est variable et individuelle. (V. Malebranche. *Rech. de la Vér.*, ch. II et III.)

Quant au *doute*, il est l'opposé de la certitude. Bien qu'on reconnaisse un doute absolu, qui en réalité ne l'est jamais (v. *infrà*), le caractère de cet état est de varier sans cesse ; il a ses alternatives, et ses vicissitudes. Aussi est-il accompagné de trouble et d'inquiétude. Nous sentons le besoin de sortir de cet état contraire à notre nature, bien que souvent approprié à notre condition présente. Lorsqu'il s'attache aux vérités qu'il importe réellement à l'homme de connaître et qui doivent le guider dans la vie, il est, après le remords, le plus grand des tourments intérieurs. Quoi qu'en dise Montaigne, le doute n'est pas un oreiller commode pour les têtes bien faites. (1) La suspension du doute nous est un supplice. (Fénel. *Exist. de D.* II, 4. Cf. Log. P.-Royal, IV[e] part. ch. 1.)

ART. II. — DE LA CERTITUDE OBJECTIVE OU DE LA VÉRITÉ.

Jusqu'ici la certitude a été considérée comme simple fait de l'âme ; elle est la croyance complète, absolue. Mais l'intelligence humaine, lorsqu'elle croit ainsi invinciblement à la vérité, la possède-t-elle réellement ? Entre elle et son objet y a-t-il conformité ? Quel moyen a-t-elle de s'en assurer ? C'est le problème de la *vérité* de nos connaissances et de la *légitimité de la raison.*

Ce problème, il est nécessaire de le bien comprendre. Y a-t-il une vérité ? Celle-ci est-elle comme la raison humaine la conçoit et croit l'apercevoir ? Il est évident que, posée ainsi, la question est insoluble par le raisonnement, et que vouloir la résoudre, c'est débuter par une pétition de prin-

(1) « Que s'il est avec cela tranquille et satisfait, qu'il en fasse profession, et enfin qu'il en fasse vanité, et que ce soit de cet état même qu'il fasse vanité, je n'ai point de termes pour qualifier une si extravagante créature. » (Pascal, *Pensées.*)

cipe. Comment, en effet, démontrer que la vérité existe, sinon en s'appuyant sur une vérité antérieure admise sans démonstration ? D'un autre côté, avec quoi vérifier l'autorité de notre raison, sinon avec une faculté supérieure, dont il faudrait à son tour prouver la légitimité? C'est tourner dans un cercle ou reculer à l'infini. Il en résulte que nous sommes forcés de croire à la légitimité de nos facultés sur leur propre témoignage, de débuter par un *acte de foi* à la vérité (1).

S'en suit-il que la certitude ne soit que dans notre esprit, qu'elle soit purement *subjective?* (Kant.) Non. Il suffit que la vérité qui ne se démontre pas se *montre*, qu'elle se fasse connaître à un signe tellement irrécusable, qu'il soit insensé de la méconnaître. Dès lors, cet acte de foi ne sera pas aveugle, mais clairvoyant. L'acquiescement de l'esprit ou son adhésion ne sera que la conséquence nécessaire et légitime de la perception immédiate, ou de l'intuition de la vérité. Hors le cas où la vérité n'est pas aperçue immédiatement, où entre elle et notre esprit il faut placer des intermédiaires (ce qui est celui de la démonstration), il est évident qu'il doit toujours en être ainsi ; sans quoi l'on tombe dans toutes les absurdités du scepticisme absolu (v. *infrà.*)

Si on approfondit la question, on voit qu'elle est susceptible de deux réponses : l'une indirecte, l'autre directe. La première consiste à montrer les absurdes conséquences du système qui nie la vérité, ou du scepticisme absolu. L'autre, nous l'avons donnée. La vérité, disons-nous, se montre et ne se démontre pas. Elle se voit, et, quand elle apparaît claire, évidente, elle est à elle-même sa preuve : *Verum index sui.* L'acte qui la perçoit est un acte immédiat, intuitif. Entre l'esprit et son objet, il n'y a point d'intermédiaire. Le moyen terme, qui serait l'*idée* elle-même, n'est qu'une fiction des philosophes. L'idée est l'esprit qui voit, non une copie, une image de la réalité. L'intermédiaire, c'est la lu-

(1) « Tous les raisonnements possibles en faveur de la véracité de nos facultés se réduisent à prendre là-dessus leur propre témoignage ; et c'est tout ce que nous pouvons faire, jusqu'à ce que Dieu nous ait accordé de nouvelles facultés pour juger les anciennes. » (Reid, t. V, *Essai* VII, ch. 4.)

mière par laquelle la vérité se manifeste et qui est elle-même, car elle est lumière. Hors le cas du raisonnement, qui lui-même rentre dans l'intuition (v. *infrà*), c'est ainsi que la vérité apparaît à l'intelligence et que se forme le jugement. L'harmonie que l'on cherche est donc trouvée entre la pensée et l'être, le sujet et l'objet. Demander qu'elle s'établisse ou qu'elle se prouve, c'est se placer en dehors de la vérité et fermer à jamais le chemin qui y conduit. C'est par *intuition* que l'esprit saisit d'abord la vérité. Du moins en est-il ainsi des vérités premières de la raison et des faits de l'expérience, sans lesquels il n'y a ni déduction ni induction. L'évidence seule force l'esprit à les reconnaître. S'enquérir d'une autre preuve, vouloir une démonstration en règle, accuser l'esprit d'impuissance parce qu'il ne peut la donner, douter parce qu'un autre signe n'existe pas, c'est s'agiter dans le vide autour d'un problème insoluble. L'effort pour le résoudre est déjà un acte insensé.

ART. III. — DU CRITÉRIUM DE LA VÉRITÉ OU DU FONDEMENT DE LA CERTITUDE.

§ I. — De l'évidence comme fondement de la certitude.

Il résulte de ce qui précède qu'il y a un signe certain auquel la vérité se reconnaît et qui est le principe de toute certitude. Ce signe distinctif du vrai et du faux, *veri et falsi nota* (Cic., *Acad.*), c'est l'*évidence*. C'est ce que Descartes établit (*Disc. de la Méth.* IV) en faisant voir que la vérité la plus certaine et dont il est impossible de douter, celle de notre propre existence attestée par la pensée, n'a pas d'autre fondement pour se faire admettre que son extrême évidence. Et il en est de même de toute vérité. Il en conclut que « nous ne devons jamais nous laisser persuader que par l'évidence de la raison. » (*Ibid.*) « Ainsi que la lumière se montre elle-même et avec soi montre les ténèbres, ainsi la vérité est à elle-même son critérium, et elle l'est aussi de l'erreur. »

(Spinosa.) Et l'opposé est vrai, ajoute Malebranche : « l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas. »

§ II. — Démonstration de ce principe.

Insistons sur ce point d'une importance capitale.

Le fondement de toute certitude, disons-nous, avec Descartes et toute son école, est l'*évidence de la raison*. On établit ce principe de deux manières : 1° en faisant voir qu'en fait il en est ainsi de toute vérité ; 2° en montrant les conséquences absurdes de toute opinion ou hypothèse contraire.

Quel est le dernier principe sur lequel s'appuient tous nos jugements et nos raisonnements? N'est-ce pas l'évidence de ces sortes de vérités qui portent leur lumière en elles-mêmes, et que l'on nomme axiomes ou vérités de sens commun? Si l'on vient à les nier, les hommes cessent de s'entendre ; le langage même est impossible, le lien intellectuel est brisé. — S'agit-il des faits simples, qui nous force à les reconnaître et à les admettre, sinon l'évidence qu'ils portent en eux-mêmes ? Les faits se constatent et ne se prouvent pas. La clarté qui les environne est la seule garantie de leur certitude ; tel est le fait de la pensée. — Si ce sont des vérités que le raisonnement démontre, le raisonnement lui-même n'est qu'une série de propositions dont le rapport avec une proposition première, évidente ou démontrée, est rendu évident ; c'est ainsi que la conclusion devient elle-même certaine. L'évidence doit être au commencement, au milieu et à la fin ; autrement la chaîne est rompue (1). Là est tout le secret et la force de la démonstration, et la certitude de la vérité démontrée. (Voy. *Démonstration.*) — Il en est de même des vérités qui sont l'objet du *témoignage*, ainsi qu'on le verra en son lieu.

Ainsi, en fait, partout l'évidence est le fondement de la

(1) « La connaissance démonstrative n'est qu'un enchaînement de connaissances intuitives dans toutes les connexions des idées médiates. » (Leibnitz, *Nouv. Ess.*, liv. IV, ch. 2 (§ 7.)

certitude. Dès qu'elle cesse, l'esprit cesse de croire, ou sa croyance n'est plus certaine. L'opinion remplace la certitude. Dès qu'elle apparaît, l'esprit acquiesce et rend hommage à la vérité. A moins de fermer les yeux à la lumière, il ne peut refuser son adhésion.

Que l'on consulte la nature de la vérité et celle de l'intelligence qui la saisit, on verra qu'il n'en peut être autrement. 1° L'essence de la *vérité*, c'est d'apparaître, de se manifester ; elle-même est lumière. Or, l'évidence, c'est cette lumière de la vérité qui frappe notre esprit (1). 2° Quant à l'*intelligence*, son essence est de connaître, et connaître c'est voir. L'acte intellectuel, primitif et simple est l'intuition *intuitus mentis*. (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit.*) Dans toute langue, les termes qui caractérisent l'acte primordial de l'esprit rappellent la vue directe, la vision, comme ceux qui s'appliquent à la vérité et à la connaissance rappellent la clarté et la lumière. L'erreur et l'ignorance sont qualifiées d'obscurité, de ténèbres, d'aveuglement. Aussi les scolastiques ont parfaitement défini l'évidence : *Fulgor quidam mentis assensum rapiens.*

§ III. Des systèmes qui nient que l'évidence soit le fondement de la certitude.

On a nié que l'*évidence* fût le critérium de la vérité et l'on a cherché un autre fondement à la certitude. La *véracité divine*, le *principe de contradiction*, celui de la *convenance des idées*, la *raison suffisante*, l'*autorité* de la *révélation*, le *consentement général* sont autant de principes qu'on a essayé de lui substituer. Il serait facile de faire ressortir la contradiction que chacun d'eux renferme et de montrer

(1) « L'évidence, qu'on a si souvent comparée à la lumière, lui ressemble à cet égard comme à tant d'autres ; et comme la lumière se manifeste elle-même, en même temps qu'elle nous découvre les objets visibles, ainsi l'évidence, qui est la garantie de toutes les vérités, est à elle-même sa propre garantie. » (Reid.) — « Comme il ne faut point d'autre marque pour distinguer la lumière des ténèbres que la lumière même qui se fait assez sentir, ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnaître la vérité que la clarté même qui l'environne, et qui se soumet l'esprit et le persuade malgré qu'il en ait. » (Port-Royal, *Log.*, 1er Disc.)

qu'en tout cas ils ne sont rien sans l'évidence de la raison, qui garantit leur vérité.

1° La *véracité divine* suppose que nous savons, de science certaine, que Dieu existe et qu'il ne peut tromper. Comment l'homme croira-t-il à la véracité divine, s'il ne croit à ses propres idées? Dirons-nous avec Pascal que « personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort » ? (*Pensées.*) — Quand la raison, appuyée sur sa propre évidence, s'est élevée jusqu'à Dieu, sans doute elle puise dans la conception claire de son rapport avec la vérité éternelle l'explication ou la confirmation du principe qui sert de base à sa propre certitude. Mais l'*explication* n'est pas la garantie ; ni la confirmation, la preuve. Le principe est toujours la raison et son évidence. Sans quoi, comment échapper au cercle vicieux ? Dieu est en soi la lumière et la source de l'évidence, *fons luminum*. Mais il faut d'abord qu'il existe et que nous comprenions notre rapport avec lui.

Tout ceci est une confusion du rapport *ontologique* avec le rapport *logique*. C'est prendre la raison qui explique pour celle qui démontre, la confirmation pour la preuve. Otez l'évidence, il n'y aura rien à confirmer. On tombe ainsi dans le cercle vicieux que Descartes lui-même n'a pas su éviter. (*Disc. de la Méth.* et *Médit.* III.)

2° Locke (*Essai sur l'Ent. hum.* liv. IV, ch. I et III), considère l'*accord de la vérité avec elle-même* ou la convenance des idées, comme le caractère de la vérité ; soit, mais il en suppose un autre. Comment savons-nous que la vérité s'accorde avec elle-même ou ne se contredit pas ? Même cercle.

3° La *raison suffisante* (Leibnitz) de croire à une vérité ne peut être que son évidence ou celle d'une autre vérité évidente d'elle-même qui lui prête sa lumière. Chercher ailleurs la raison de la certitude dans l'accord des idées ou des vérités, c'est encourir le même reproche. « La raison n'a que ses idées. » (Fénelon.) Leur accord suppose leur vérité. Autrement, la logique ne combine que des abstractions vides.

Mais, dira-t-on, comment discerner la vraie de la fausse

évidence? « Il faut avoir des marques de ce qui est clair et dictinct. Autrement, n'est-ce pas autoriser les visions des gens qui se flattent et qui nous citent à tous moments leurs idées? » (Leibnitz, Helvétius) — Nous répondons avec Descartes en distinguant, en effet, la vraie évidence, celle que la raison accueille, de la fausse clarté des sens ou de l'imagination. Mais quel sera le juge? La raison elle-même, juge suprême en matière d'évidence comme de vérité. Elle sait distinguer l'apparence de la vérité, l'illusion de la réalité. (1)

La vraie évidence est durable, elle brille toujours du même éclat ou d'un éclat plus vif à mesure que l'intelligence la considère et la contemple. La fausse évidence, celle des sens, est mobile comme eux. L'apparence croît et décroît, elle s'altère ou se dissipe devant l'œil pénétrant et attentif de l'esprit. Elle fuit alors comme l'ombre chassée par la lumière. Ainsi se discerne la vérité de l'erreur et de l'illusion après les états où la raison humaine subit quelque éclipse, tels que le sommeil, l'ivresse, la folie et l'aveuglement de la passion. Ces états sont momentanés. L'esprit lui-même les distingue, à moins qu'il n'y ait perturbation complète. La raison saisit donc elle-même cette différence, parce qu'elle possède une plus haute lumière. Il suffit qu'elle soit attentive à son objet. Telle est l'évidence des vérités nécessaires, de tout fait clair et palpable ou des vérités obtenues par la démonstration. Une telle évidence est permanente, éternelle. « Fût-elle trouvée pendant le sommeil, la vérité n'en est pas moins une vérité démontrée, » comme dit Descartes. (*Disc. de la Méth.*, *ibid.*) Car il y a des vérités que l'esprit ne peut voir et concevoir autrement qu'il ne les voit et les conçoit. « La raison ici n'erre jamais. » (Aristote, *De Anima,* ch. 10. Cf. Bossuet, *Conn. de Dieu,* ch. I et IV.)

§ IV. — Du système de l'autorité.

Quant au système qui, après avoir proclamé l'impuis-

(1) *Perspicuitas illa quam diximus satis magnam habet vim, ut ipsa per sese, ea quæ sint, nobis ita ut sint indicet* (Cic. *Acad.* II, 14.)

sance de la *raison*, prétend asseoir la certitude sur l'*autorité*, soit qu'il prenne son point d'appui dans la *révélation*, soit qu'il ait recours au *consentement général* ou à la *tradition*, il est facile de montrer qu'il ne peut se soutenir que par les plus évidentes contradictions. D'abord, en niant l'autorité de la raison *individuelle*, il méconnaît le caractère de la raison, qui est précisément de n'être pas individuelle. La raison en nous est au-dessus de nous : elle est *impersonnelle*. (Voy. *Raison*.) La raison aperçoit la vérité, elle ne la fait pas. Son évidence n'est pas notre évidence. (*Ibid.*) Sa lumière n'est pas notre lumière, elle brille pour tous les esprits, C'est le soleil des intelligences. (Fénelon, Malebranche.) Parler de raison ou de vérité individuelle, c'est confondre le domaine de l'*opinion* avec celui de la *certitude* et de la science.

Un pareil système repose sur la plus palpable des contradictions ; il ne conduit pas, comme il le prétend, à la foi, mais au scepticisme même en matière religieuse. Il est forcé d'en appeler sans cesse à l'évidence de la raison qu'il combat. Il réfute celle-ci avec des arguments dont elle seule doit apprécier la valeur. Il produit de longs raisonnements sans s'apercevoir qu'il tourne dans un cercle vicieux perpétuel, et que la raison qu'il prétend convaincre étant incapable, selon lui, de discerner le vrai du faux, doit être sourde à tous ses discours. S'il est conséquent, il supprime toute communication entre l'homme et Dieu et rend la révélation impossible ; car Dieu ne peut parler à l'homme qu'en s'adressant à ses facultés et en se mettant à leur portée. Les preuves morales ou historiques sur lesquelles s'appuie la révélation n'ont aucune valeur. Qui doit, en effet, apprécier la légitimité du témoignage, sinon cette même raison individuelle à qui on a refusé le droit de juger par elle-même ? Ce système conduit au scepticisme absolu. *Ne hoc quidem cernunt, omnia se reddere incerta.* (Cic., *Acad.* II, 17.)

A ceux qui disent, avec les faux sceptiques et avec Mme Deshoulières,

> Homme, vante moins ta raison,
> Vois l'inutilité de ce présent funeste,

nous répondons avec Fénelon : « Que pouvons-nous faire, sinon suivre notre raison, et si c'est elle-même qui nous trompe, qui nous détrompera ? Avons-nous, au-dedans de nous, une autre raison supérieure à notre raison même, par le secours de laquelle nous puissions nous défier d'elle, et la redresser? » * Toute l'étendue de notre raison, loin de nous révolter contre nos *idées*, ne consiste qu'à les consulter comme règle supérieure et immuable. (Id.) « Si la raison est raison, elle ne consiste que dans la simple et fidèle consultation de mes *idées*. Je ne puis juger d'elle et je juge tout par elle. » (Id.) « Dans tous mes jugements, soit que j'affirme ou que je nie, c'est toujours mes idées immuables qui décident de ce que je pense. Il faut donc ou renoncer pour jamais à toute raison, ou suivre mes idées claires sans crainte de me tromper. » (Id.)

Tous les grands théologiens s'accordent à reconnaître, comme base de la foi, la certitude de la raison. Nous serions incapables de foi si nous n'étions doués de raison. *Credere non possemus nisi rationales animos haberemus*, dit saint Augustin. Toute science et toute intelligence viennent de l'évidence des principes. *Certitudo quæ est in scientia et in intellectu est ex ipsa evidentia eorum quæ certa videntur.* (S. Thomas.) « Il est certain que la foi suppose toujours quelque raison, » dit Arnauld. (*Log.* de Port-Royal, IVe part., ch. XII.) Et ajoute Malebranche, « la foi doit

* *Remarque.* « La raison ne peut céder qu'à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité, » dit très-bien M. de Bonald. « La raison n'a que ses idées ; elle n'a point en elle de quoi les combattre ; il faudrait qu'elle sortît d'elle-même et qu'elle se tournât contre elle-même pour les contredire. Quand même elle ne trouverait point de quoi montrer la certitude de ses idées, elle n'a rien en elle qui puisse lui servir d'instrument pour ébranler ce que ses idées lui représentent... Si je renonce à ma raison, et si elle m'est suspecte en ce qu'elle me présente de plus clair, je suis réduit à cette extrémité, de douter si une chose peut tout ensemble être et n'être pas. Je ne puis me prendre à rien pour m'arrêter dans une pente si effroyable ; il faut que je tombe jusqu'au fond de cet abîme. (Fénelon, *Exist. de Dieu*, 2e part., ch. 1er. — Comme si nous possédions en nous un principe plus raisonnable que la raison même. (Ibid., ch. IV.) — « Parler contre la raison est parler contre la vérité. » (Leibnitz. *Nouv. Essais.* Liv. II, ch. 21, § 50.) — A lire en entier.

régler les démarches de l'esprit ; mais il n'y a que la souveraine raison qui la remplisse d'intelligence. » (*Entr. Métaph.*, I.) « Le sage soumet tout à la raison, jusqu'à la raison elle-même. » (Kant.) « La vie intellectuelle est une succession non interrompue, non pas seulement d'idées, mais de croyances explicites ou implicites. Les croyances de l'esprit sont les forces de l'âme et les mobiles de la volonté. Ce qui nous détermine à croire, nous l'appelons *évidence* (vue). La raison ne rend pas compte de l'*évidence*. L'y condamner, c'est l'anéantir. Si le raisonnement ne s'appuyait pas sur des principes antérieurs à la raison (raisonnement), l'analyse n'aurait point de fin, ni la synthèse de commencement. Ce sont les lois fondamentales de la croyance qui constituent l'intelligence. » (Royer-Collard, *Fragm.* Œuv. de Reid, t. IV, p. 450.)

§ V. — Rapports de la raison et de la foi.

Ici s'élève une haute et grave question, celle des rapports de la *raison* et de la *foi* et de leurs limites respectives. Nous n'avons point la prétention de la traiter. Nous nous bornerons à dire que la raison et la foi ne peuvent être opposées. A quoi aboutirait, en effet, cette opposition, si ce n'est à jeter le trouble et l'incertitude dans l'esprit, et à ruiner la foi elle-même ? La vérité ne peut se contredire. Quelle que soit sa source, elle est une et identique à elle-même. « D'ailleurs, comme la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu. » (Leibnitz.) Loin donc d'admettre l'opposition entre les deux ordres de vérités, on doit maintenir leur accord et leur conformité.

Mais à quelles conditions cet accord peut-il s'établir ? Est-ce par l'abaissement et la soumission absolue de la raison ? Nous croyons devoir ici nous ranger à l'avis des philosophes et des théologiens qui, en distinguant la foi de la certitude rationnelle, ont reconnu les droits de l'une et de l'autre, et nous adopterons en particulier sur ce point les explications de Leibnitz. Nous disons avec lui que la distinction

ne peut aller jusqu'à une contradiction ; que ce qui est contradictoire aux yeux de la raison n'est plus un mystère, et que la raison ne peut l'admettre. Placée entre une affirmation et une négation également évidentes, son état naturel est le doute. Le *Credo quia absurdum* d'un Père de l'Église (S. Augustin) ne peut être pris à la lettre ; ce qui peut paraître absurde dans les vérités de la foi, le *paraît* seulement. On doit distinguer ce qui est *au-dessus* de la raison de ce qui est *contre la raison.* (Leibn.) Il ne faut pas non plus porter trop loin l'*être au-dessus de la raison*, confondre l'*incompréhensible* avec l'*inintelligible.* (Id.) Ce qui ne se comprend pas doit au moins se concevoir. Sans cela que seraient les mystères ? pas même des mystères, mais des mots vides de sens : *Sine mente soni.* (Leibnitz.) « Les mystères peuvent s'expliquer autant qu'il le faut pour les croire. » D'un autre côté, quand on dit que les mystères heurtent la raison et lui répugnent, s'agit-il bien de la raison ? L'homme a plusieurs facultés qui doivent s'exercer chacune dans le cercle qui lui est tracé et ne pas en sortir. Par les sens nous connaissons les choses visibles, par la conscience les phénomènes de l'âme. Le raisonnement proprement dit s'exerce également dans la sphère des vérités finies. Vient-il à la dépasser ? il ne comprend plus, il s'égare, il applique à l'infini la règle et la mesure du fini ; il n'est donc pas étonnant qu'il trouve partout des contradictions. Mais au-dessus du *raisonnement* est la *raison* elle-même qui conçoit l'infini, si elle ne le comprend. Sans doute, la nature divine reste pour elle enveloppée de voiles impénétrables ; mais en contemplant les vérités qui l'expriment, elle ne se sent pas blessée. On oublie que la raison de l'homme est une émanation et une image de la raison divine, et que, toute finie qu'elle est, elle représente l'infini dans l'âme humaine. « Cette portion de raison que nous possédons est un don de Dieu : cette portion est conforme avec le tout, et ne diffère de celle qui est en Dieu que comme une goutte d'eau diffère de l'Océan, ou plutôt le fini de l'infini. » (Id.) Il doit donc y avoir harmonie nécessaire entre la raison divine et la raison humaine. Celle-

ci doit accueillir, non comme étrangères et opposées à elle, mais comme conformes à son essence, les vérités qui lui révèlent la nature de Dieu et la réalisation de ses desseins sur le monde.

En un mot, il nous semble que, s'il ne faut pas exalter l'orgueil de l'homme, ce n'est pas en abaissant sa raison, mais au contraire en l'élevant et en la rappelant à son principe, qu'on la dispose à accepter les vérités de la foi, surtout que l'on peut combattre avec avantage les arguments d'un étroit et faux rationalisme. (Voy. Leibnitz, *Théodicée*, *Disc prélim.*) — Cf. *Log.* de Port-Royal, IV[e] part., ch. XII.

ART. IV. — DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE CERTITUDE.

§ I. — De la certitude médiate et immédiate, physique, métaphysique et morale.

La certitude, étant absolue, ne comporte ni degrés ni différences. Quel que soit, en effet, l'ordre de vérités que l'on considère, son principe est toujours le même : l'évidence. N'est-ce pas, d'ailleurs, toujours la même faculté qui juge, tantôt par les sens, tantôt à l'aide du raisonnement, de la mémoire, etc. ? La raison est une et ne se laisse pas diviser. En réalité, il ne peut donc y avoir plusieurs espèces de certitude.

Cependant, comme les conditions, pour obtenir la vérité, varient selon les objets de la connaissance humaine et les facultés qui nous mettent en rapport avec eux, on distingue plusieurs sortes de certitude et d'évidence. La certitude est d'abord ou *immédiate* ou *médiate ;* elle est immédiate lorsque la connaissance est *intuitive*, comme dans la perception du monde extérieur, ou dans la conception des vérités nécessaires ; elle est médiate ou indirecte lorsque nous n'atteignons la vérité qu'à l'aide d'intermédiaires et à la suite de plusieurs jugements. On nomme aussi *discursive* cette espèce d'évidence qui est celle du raisonnement.

On divise également la certitude en *physique*, *métaphysique* et *morale*.

1° La certitude *physique* est celle qui se rapporte aux objets physiques et qui repose sur le témoignage des sens. 2° On appelle certitude *métaphysique* celle qui s'attache aux vérités nécessaires de la raison et à celles qui s'en déduisent. De ce genre est la certitude mathématique. 3° Par certitude *morale*, on entend celle qui repose sur les lois du monde moral et en particulier sur le témoignage de nos semblables : telle est la certitude *historique*. Mais les vérités qui servent de base à la morale n'appartiennent pas à cette catégorie, elles sont nécessaires et absolues.

Une règle importante, c'est que : Pour les vérités de chacune de ces trois classes, il faut se contenter des preuves qui conviennent à la nature de chacune, et il serait ridicule de vouloir exiger une démonstration géométrique des vérités d'expérience ou historiques. » Il y a aussi des gens qui ne veulent rien croire ni admettre que ce qu'ils voient de leurs yeux et touchent de leurs mains ; tout ce qu'on leur prouve par les raisonnements les plus solides leur demeure toujours suspect, à moins qu'on ne le leur mette devant les yeux. L'expérimentateur ne veut que des expériences, le raisonneur que des raisonnements. « J'ai connu, dit Euler, des hommes qui, entièrement enfoncés dans l'étude de l'antiquité et de l'histoire, n'admettaient rien qu'on ne le leur prouvât par l'histoire, ou l'autorité de quelque auteur ancien. Voilà un triple égarement, qui arrête bien des gens dans la connaissance de la vérité. Il faut être indifférent pour les trois espèces de preuves que chaque classe exige : et pourvu qu'elles soient suffisantes, on est obligé de les reconnaître. » (*Lett. à une princ. d'Allem.*, II[e] part., XLVII.) (1).

§ II. — Certitude ou légitimité de chacune de nos facultés.

Une autre division, plus complète que les précédentes, est

(1) « Il ne serait pas moins absurde de supposer un mathématicien qui ferait de la rhétorique que d'exiger d'un orateur des démonstrations géométriques. » (Aristote, *Eth. à Nicom.* I. 2.)

celle qui correspond à nos diverses facultés. Chacune d'elles, en effet, a sa certitude propre en ce sens qu'elle est soumise à des conditions d'exercice ou à des lois particulières. Nous devons constater brièvement leur légitimité.

1° Certitude du sens intime. La certitude du *sens intime* a été démontrée ailleurs, ainsi que le caractère qui lui est propre. Pour révoquer en doute l'autorité de la conscience, il faudrait comme l'a prouvé Descartes, douter de notre propre existence et de la pensée qui la révèle; mais douter de son existence et de sa pensée, douter même de son doute, c'est encore croire à son doute, à sa pensée et à son existence. Le scepticisme le plus absolu est donc forcé de s'arrêter devant le témoignage de la conscience.

2° Certitude du témoignage des sens. On a souvent attaqué la certitude du *témoignage des sens;* elle n'est cependant pas moins irrécusable que celle du sens intime. Nous croyons à l'existence des corps, à celle du monde qui nous environne, et à celle de nos semblables, comme à notre propre existence. Le doute ici ne pourrait manquer de produire les conséquences les plus absurdes dans la théorie et les plus funestes dans la pratique. Aussi, ceux qui l'ont professé se sont-ils bien gardés d'être conséquents avec eux-mêmes. Ils croyaient, comme le vulgaire, à la réalité des objets. « Nous ne lisons pas, dans l'histoire de la philosophie, qu'aucun sceptique se soit jeté dans le feu ou dans l'eau pour avoir méprisé le témoignage de ses yeux, ni qu'il ait montré, dans une seule partie de sa conduite, moins de confiance en ses sens que les autres hommes. » (Reid.) Ce que l'on raconte de Pyrrhon, que ses disciples étaient obligés de l'accompagner n'est qu'une fable. L'anecdote , fut-elle vraie, ne prouverait qu'une chose : c'est que ce philosophe serait devenu fou.

On peut prouver, par des arguments plus ou moins spécieux, que nos sens ne méritent pas notre confiance; mais chacun ne se sert pas moins de « ces lunettes taillées par la main de Dieu » (Log. de P. R. IV. ch I). (Voy. Reid, t. IV, p. 35.)

L'erreur des philosophes est d'avoir cru que l'existence du monde extérieur a besoin d'être prouvée. Descartes y est

tombé le premier, et il a ouvert ainsi la porte au scepticisme de ses successeurs (Malebranche, Berkeley, Hume), qui ont nié la légitimité du témoignage des sens.

Ce que ces philosophes ont démontré, ce n'est pas que le monde n'existe pas, ou que nous devons douter de son existence, mais qu'il est en effet impossible d'en donner la preuve par le raisonnement. On se serait épargné beaucoup de déclamations sur les erreurs des sens, si on avait voulu reconnaître leur véritable rôle. Nos sens, un seul excepté, ne nous donnent que des signes. Si nous les interprétons mal, faut-il s'en prendre à eux ou à nous-mêmes, à notre défaut d'attention, à la précipitation de nos jugements? La perception extérieure a ses lois. Ne pas les observer, c'est risquer de se tromper. Les erreurs des sens ne prouvent pas plus contre la légitimité de leur témoignage que celles du raisonnement contre la certitude de cette faculté, lorsque nous manquons à quelqu'une de ses règles. L'évidence qui environne nos perceptions sensibles ne le cède en rien à toute autre, pas même à l'évidence mathématique. Le physicien, qui étudie les phénomènes de la nature, sait se préserver des causes d'erreurs attachées à l'imperfection de ses sens, en suivant les règles que lui prescrivent le bon sens et la méthode; la science qui résulte de ses expériences offre toutes les garanties de la plus complète certitude.

3° Certitude de la mémoire. Les infidélités de la *mémoire*, les nombreuses erreurs qui ont leur source dans son imperfection, ont également servi de texte aux déclamations des sceptiques, et fait révoquer en doute l'autorité de cette faculté. Plusieurs philosophes ont cru raffermir cette autorité en lui donnant pour base l'expérience ou le raisonnement. C'était fournir au scepticisme de nouvelles armes. Il suffit de remarquer l'étroite solidarité qui unit la mémoire aux autres facultés dont les opérations sont successives, pour voir qu'il est impossible de lui faire un sort à part et de l'attaquer sans ébranler l'édifice entier de la connaissance humaine. Sans la faculté qui conserve nos idées, l'esprit humain est semblable au tonneau percé des Danaïdes. Si je

ne puis me fier à ma mémoire, le présent qui n'est déjà plus quand je parle, ne m'appartient pas; je ne suis pas sûr de mon identité; le fil de mon existence se rompt à chaque moment, et je demanderais en vain à l'expérience ou au raisonnement de le renouer, puisqu'ils ne sont possibles que par la mémoire. Il faut donc lui reconnaître la même autorité qu'aux autres facultés. Et, en effet, toutes les fois que le souvenir est clair, accompagné de l'évidence, la conviction qui s'attache à son objet est aussi irrésistible que si nous avions celui-ci sous les yeux. Vouloir en douter est absurde en théorie et impossible dans la pratique.

4° Certitude du raisonnement. Le *raisonnement*, à son tour, a été l'objet des attaques du scepticisme. Quoique ce procédé, propre à l'esprit humain et qui atteste en effet sa faiblesse, ne nous fasse saisir la vérité qu'à l'aide d'intermédiaires, il n'est pas moins sûr que les facultés qui atteignent immédiatement leur objet. Car, d'abord, il se compose d'une série de jugements dont chacun est intuitif. La perception du rapport qui les unit est également intuitive. Si le principe est vrai, et que l'évidence se transmette sans interruption à la dernière conséquence, celle-ci est aussi certaine que le principe. — Le raisonnement est soumis à des règles. Dans un grand nombre de cas, elles sont faciles à appliquer, et nous permettent de distinguer infailliblement l'erreur de la vérité. Quand elles ont été observées avec exactitude, l'évidence est complète, et nous ne pouvons nous y refuser. La démonstration mathématique en fournit un exemple. Mais on aurait tort de croire que le raisonnement ne produit la certitude réelle que dans cet ordre de vérités. Qu'il s'agisse de quantités ou de vérités physiques et morales, le procédé est le même; les règles ne changent pas. La distinction que l'on fait quelquefois en faveur du raisonnement mathématique est donc fausse et superficielle (1).

5° Certitude de la raison. Au-dessus du raisonnement est la *raison* qui nous révèle les idées nécessaires et fournit

(1) « Si la géométrie, dit Leibnitz, avait quelque rapport avec nos sentiments, on ne disputerait guère moins sur ses axiomes et ses théorèmes qu'on ne fait sur la morale. »

au raisonnement ses principes. Croirait-on que le scepticisme ait osé l'attaquer, même sous cette forme, et, par conséquent, nier les axiomes? Comme les premières vérités ne se démontrent pas, il a cru pouvoir les qualifier d'*hypothèses*, et dire que tout l'édifice de la science humaine repose, en définitive, sur une base hypothétique. (Sext. Emp.) Que répondre à cet argument? Rien. Il n'y a pas de raison à donner à ceux qui nient la raison. Au lieu de les réfuter, il faut leur laisser ce soin à eux-mêmes. Le scepticisme porte en effet, la peine de ses insultes au sens commun; il ne peut ouvrir la bouche sans se contredire; chacune de ses paroles est un acte de foi, un hommage rendu à la vérité. Il suffit d'ailleurs d'avoir montré que ces principes sont les bases de la croyance et de la science humaine. Quant à ceux qui les nient, comme ils se placent en dehors des conditions du raisonnement et de toute discussion, ils ne doivent pas exiger qu'on leur réponde; on doit les laisser triompher de leur victoire sur la raison et ne pas les troubler dans cette tranquille possession du vide. Le scepticisme arrivé à ce point serait, s'il était sérieux, une maladie de l'esprit, incurable par les moyens que possède la logique.

Un philosophe moderne après avoir admirablement décrit les caractères des idées de la raison, a cru devoir aussi contester leur légitimité. *Kant* reconnaît la nécessité et l'universalité de ces idées, mais il leur refuse toute valeur *objective*. Selon lui, elles n'ont pas d'objet qui leur réponde en dehors de notre esprit qui les conçoit : ce sont de simples *formes* de notre entendement; elles dépendent de sa constitution actuelle, et si celle-ci était changée, elles s'évanouiraient avec elle. — Il est aussi difficile de réfuter ce système que le précédent, dont il diffère peu. Avec quoi, en effet, le réfuterions-nous, si ce n'est avec cette même intelligence gouvernée par les lois inhérentes à sa nature, et en nous appuyant sur les idées qui sont précisément en cause? Mais si ce système est irréfutable, c'est qu'il se place en dehors des conditions de tout raisonnement.

L'objection que se fait Kant, tout esprit peut se la faire,

Dieu lui-même aussi bien que l'homme, et il serait éternellement sceptique. Ceci prouve que le premier acte de la raison est un acte de foi à sa propre autorité. Sans cela, il est impossible d'échapper au doute absolu. La raison ne peut se démontrer elle-même à elle-même, parce qu'en matière de vérité, il n'y a rien au-dessus d'elle. L'opinion de Kant conduit, d'ailleurs, à des conséquences qui la réfutent et la condamnent. Ce système, la logique le pousse facilement à l'absurdité du scepticisme absolu. En vain son auteur, après avoir révoqué en doute, au point de vue spéculatif, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté humaine, essaye-t-il de relever les croyances religieuses et morales à l'aide d'une distinction entre la raison *théorique* et la raison *pratique*. La raison n'est pas double ; quoique diverse dans ses formes, elle est une et identique. Si elle est condamnée au doute dans une de ses formes essentielles, elle l'est dans toutes. « On ne fait pas au scepticisme sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier. » (Royer-Collard, *Fragm.* Œuvres de Reid, t. IV, 451.) Une autre réserve, faite par le philosophe allemand, n'est pas mieux fondée : il reconnaît la réalité des objets de l'expérience ou l'*objectivité* des perceptions sensibles ; mais alors que sont les lois de la nature ? Elles échappent aux sens ; invisibles, elles sont aussi des formes de notre entendement, et nous les imposons à l'univers. Les causes et les agents physiques, la substance des êtres, nous ne les apercevons pas non plus. Ce sont de pures conceptions de la raison, sans réalité en dehors de notre esprit. Le monde se réduit alors à un ensemble de phénomènes sans cause, de propriétés sans substance, d'ombres sans réalité, de vaines apparences. Le même raisonnement démontre que les phénomènes de la conscience manquent également de base. Le moi n'est alors que la collection des phénomènes de la pensée ; mais l'âme, la substance spirituelle, rien ne prouve qu'elle existe ; c'est aussi une pure conception de la raison. Ainsi, ce système aboutit au scepticisme et à une sorte de nihilisme. Il n'y a qu'un moyen d'échapper à de telles conséquences ; c'est de main-

tenir, avec le sens commun, l'autorité et la certitude de la raison et des vérités nécessaires, qui servent de base à toute science comme à toute doctrine religieuse et morale.

6° Certitude du témoignage des hommes. — Le scepticisme (Bayle) n'a pas plus épargné ce moyen de connaître la vérité que les autres motifs de certitude ; mais il est facile de le réfuter en montrant ses absurdes conséquences. L'homme qui n'ajouterait aucune foi au témoignage de ses semblables serait par là même, rayé de la société et obligé de vivre en solitaire. L'éducation a pour condition première la foi à la parole d'autrui (1). Ce scepticisme renverse à la fois tous les principes de la sociabilité, de la législation et de l'histoire.

Un autre système, l'opposé du précédent, fait reposer toute certitude sur le témoignage des hommes et sur le *consentement général.* (Lamennais.) Le cercle vicieux est palpable : s'il faut douter de la véracité de nos propres facultés, si la conscience, les sens, le raisonnement, la mémoire, nous trompent et ne méritent pas notre confiance, alors pour savoir, de science certaine, que j'existe, que le monde existe, que deux et deux font quatre, je dois consulter mes semblables et m'assurer si leur témoignage est unanime. Il est un autre point, et c'est le premier, sur lequel je dois aussi, apparemment, les consulter, savoir : s'ils existent réellement eux-mêmes, et si mes sens ne m'abusent pas à leur sujet comme sur les objets physiques. Les contradictions manifestes que ce système est forcé d'admettre pour ne pas tomber dans le scepticisme absolu, ont été trop de fois relevées pour qu'il soit nécessaire de l'entreprendre de nouveau.

Les conditions de la légitimité du témoignage sont l'objet de la *Méthode historique,* qui sera exposée ailleurs.

(1) *δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα* (Arist. *Réf. des Soph.* Sect. 2, ch. 2,) Cf. *St-Aug. de Ord.*, c. 9. Portalis, *Usage et abus de l'Esprit phil.* Ch. 22 et 23.

CHAPITRE II

DU SCEPTICISME.

S'il détruit tout, il ne se détruit pas moins lui-même. (PLATON, *Euthydème*.)

Le scepticisme est le système qui nie la certitude, et proclame le *doute* l'état naturel de la raison humaine.

Il y a deux sortes de scepticisme. L'un, *partiel*, se borne à attaquer tel ou tel ordre de vérités, ou à contester la légitimité de quelqu'une de nos facultés. On le réfute en faisant voir que la vérité est une, qu'il n'y a pas deux sortes d'évidence, que la raison est identique dans tous ses jugements, que nos facultés sont solidaires les unes des autres. Ainsi, nier la vérité sous une de ses formes, révoquer en doute la légitimité d'un de nos moyens de connaître, c'est ébranler tout l'édifice de la connaissance humaine et frayer la voie du scepticisme *universel*, le seul qui soit conséquent.

Nous n'entreprendrons pas de réfuter tous les arguments des sceptiques. Les anciens les avaient ramenés d'abord à dix, puis à cinq. Ils sont tirés de trois sources : 1° de l'*esprit* qui juge ; 2° des *objets* dont il juge ; 3° du *jugement* lui-même. Nous adoptons cette division, déjà indiquée par Sextus Empiricus. (*Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 14.) Nous suivrons le scepticisme dans ces trois voies, qui souvent se croisent et se confondent.

I. ARGUMENTS TIRÉS DE LA NATURE DE L'ESPRIT HUMAIN. — 1° Le principal argument est dirigé contre la faculté de juger ou la raison : c'est l'impossibilité où elle est de prouver sa propre légitimité et par suite la vérité. Ce qui s'établit ainsi : La raison ne peut rien démontrer qu'en s'appuyant sur un principe. Or, ce principe lui-même, qui en garantit la vérité, sinon un autre principe, qui lui-même est contenu

dans un autre, et ainsi à l'infini ? « Pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudrait un instrument judicatoire ; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voilà au rouet… Aucune raison ne s'établira sans une autre raison : nous voilà à reculons jusques à l'infini. » (Montaigne, *Essais*, II, 12.)

Tel est le grand argument des anciens sceptiques : le *Diallèle.* (Sextus, *ibid.*) Tous les modernes l'ont répété.

S'il n'est irréfutable, « il suffit au moins, dit Pascal, pour embrouiller la matière. » Aristote l'a reconnu : « Ceux qui ne veulent se rendre qu'à la force du raisonnement demandent l'impossible. » (*Mét.*, IV.) Il y a folie de vouloir tenter la solution du problème posé en ces termes. La raison ne peut se démontrer elle-même, cela est évident ; ni prouver l'évidence, cela est clair. Mais on échappe à la contradiction en n'acceptant pas le débat sur ce terrain, en récusant le raisonnement là où il n'est pas de mise, comme opération secondaire de l'esprit qui détruit la raison en voulant la remplacer. Si l'esprit voit la vérité, il n'est pas tenu de se la démontrer, et si la vérité se montre, elle est à elle-même sa preuve. Or, c'est ce qui a lieu. La vérité première se connaît par un acte direct, intuitif. L'unique médiateur entre elle et l'esprit, c'est la lumière qui la rend évidente et nous force à l'admettre. Il n'y a pas de contradiction à affirmer immédiatement ce qui se voit immédiatement. « Des philosophes, ajoute Aristote, pensent qu'on peut rendre raison de tout, et veulent y arriver par voie de démonstration. Ils veulent se rendre raison des choses dont il n'y a pas de raison. » *(Ibid.)* C'est le scepticisme qui tombe ici dans une contradiction palpable. Car, en niant l'évidence, il affirme la contradiction comme évidente et se détruit lui-même. Si l'objection a quelque valeur, c'est qu'elle est claire apparemment, et si la raison se contredit, c'est qu'il y a un principe qui, dans le raisonnement, défend à la raison de se contredire. L'admet-on ? la question est jugée et le scepticisme condamné par lui-même. Persiste-t-il à nier et ce principe,

et la vérité, et toute évidence? il tombe dans une inextricable confusion d'idées. Il prononce des mots qui n'ont pas de sens. « Il est réduit à affirmer le néant comme l'équivalent de l'être. » (Fénelon, *Exist de Dieu*, 2ᵉ part.) Jamais le vers de Molière

Et le raisonnement en bannit la raison

ne fut plus à sa place, plus philosophiquement vrai. « Il faut s'arrêter quelque part. » (Arist.) Les principes ne se démontrent pas. Or, de tous le premier, c'est qu'il y a quelque chose de vrai. Sans cela, il n'y a rien, ni vrai, ni faux, ni doute même. L'esprit s'évanouit dans ses pensées, il tournoie dans le vide. En raisonnant il déraisonne. *Nihilo plus agas quam ut ratione insanias.* (Térence.) — Toute cette argumentation n'est qu'un piége tendu au dogmatisme. Elle rappelle la manière de combattre des Parthes. Poursuivre le scepticime dans sa fuite indéfinie, ce serait tomber dans la contradiction qu'il nous reproche. Il est clair que, pour discuter, il faut admettre des principes, qui eux-mêmes ne se prouvent pas. A qui nie la raison il n'y a point de raison à donner, et Dieu-lui-même n'échapperait pas à un tel argument. Laissons donc le scepticisme triompher sur ce terrain. *Illa se jactet in aula.* Le retranchement derrière lequel il s'abrite est inexpugnable. Mais qu'il prenne garde, cette forteresse est pour lui une prison. Il n'en peut sortir qu'en affirmant quelque chose. On peut lui appliquer ce que dit Pascal de la superbe raison « froissée de ses propres armes. »

2° L'objection tirée de la *faillibilité* de la raison rentre dans la même catégorie. Nos facultés nous trompent souvent, donc elles ne doivent nous inspirer aucune confiance. — D'abord la conclusion est mal tirée. De ce que nous nous trompons souvent, il ne s'ensuit pas que nous devions nous tromper toujours, il faut en induire précisément le contraire. Car, si nous ne pouvons distinguer la vérité de l'erreur, il n'y a pour nous ni erreur ni vérité, et nous ne saurions pas

que nous nous trompons (1). Or, nous savons que nous nous trompons, et de plus nous en connaissons la raison : c'est que nous faisons un mauvais usage de nos facultés. Celles-ci ne sont point naturellement trompeuses ; mais pour être bien employées, elles exigent certaines conditions qu'il dépend de nous de remplir ou de négliger. Dans ce dernier cas, c'est la volonté, non l'intelligence qu'il faut accuser. Enfin, il est des points sur lesquels il n'est même pas possible à la raison d'errer, lors même qu'elle le voudrait. Ici elle est *infaillible.* Telles sont les vérités nécessaires et les axiomes. On peut nier ces vérités de bouche, mais la parole intérieure nous dément et déclare absurde notre jugement. (Arist.)

3° Un autre argument roule sur la *contradiction de nos facultés.* « La raison et les sens s'abusent réciproquement l'un l'autre. » — Or, « contradiction est une mauvaise marque de vérité. » (Pascal.) On oppose ainsi les sens entre eux, le raisonnement avec lui-même, et la raison avec la raison. De là les fameuses *Antinomies* de Kant. Ce philosophe prétend démontrer que, sur les points les plus importants, la création du monde, Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté, la raison établit le pour et le contre avec des arguments d'égale force. (*Critique de la raison pure*, 2e part., liv. 2.) — Un examen attentif de nos facultés fait évanouir ces contradictions. Nos facultés ne se contredisent que quand elles sortent de leur rôle, quand l'esprit, par exemple, veut décider par le raisonnement de ce que la conscience seule nous atteste, ou lorsqu'il s'adresse au raisonnement pour prouver ce que la raison voit et décide immédiatement. Alors nos facultés se contredisent. L'anarchie et le désordre sont dans l'esprit. Qu'elles rentrent dans leurs limites, l'harmonie reparaît et, loin de s'opposer, elles s'accordent et se confirment. Bien appliqué, ce principe lève les antinomies. Quand

(1) « Comment te convaincre d'erreur si, suivant ton opinion, personne ne se trompe ? » (Platon, *Euthydème.*) — Lucrèce lui-même rend très-bien cette pensée ;

Quæram, cum in rebus veri nil viderit ante,
Unde sciat, quid sit scire et nescire vicissim ;
Notitiam veri quæ res falsique crearit,
Et dubium certo quæ res differre probarit. (IV, 475.)

on vient à discuter celles de Kant, on voit que ces contradictions de la raison ne sont que celles du raisonnement employé à faux, là où il n'est pas de mise. Or, il est injuste de mettre sur le compte de la raison les faux raisonnements de ceux qui travaillent à la détruire. C'est là un artifice usé, que Hume lui-même confesse en ces mots : « Tenter de détruire la raison par le raisonnement, c'est ce qui paraît d'abord une entreprise fort extravagante ; et c'est cependant le grand but que se proposent les sceptiques dans leurs recherches et leurs disputes. (*Essais philos.*, t. II, p. 111.)

4° D'autres motifs de doute sont puisés dans la *mobilité de notre esprit*, qu'une multitude de causes font varier sans cesse. Les unes, comme les alternatives de la veille et du sommeil, la santé et la maladie, les âges, les sexes, les tempéraments, sont liées à notre nature ; elles suspendent, affectent ou modifient nos facultés. D'autres plus extérieures, telles que la coutume, l'éducation, la passion, l'intérêt, etc., ne sont pas moins puissantes. L'homme en santé ne juge pas comme l'homme malade, ni le vieillard comme le jeune homme, etc. « Plaisante raison, instrument ployable en tout sens ! » (Pascal, *Pensées*.)

Ces influences sont réelles ; elles créent une grande diversité entre les jugements humains. Aussi sont-elles classées parmi les causes de nos erreurs. (Voy. *Erreurs*.) Mais doit-on en conclure qu'il n'y a rien de fixe et d'absolu dans la raison humaine, que tout y est variable et relatif ? c'est tomber dans l'exagération. Ces perturbations n'empêchent pas la raison d'être identique en ce qui fait l'être raisonnable : les principes du sens commun. — « La vie dira-t-on n'est peut-être qu'un songe bien ordonné. » (Voy. Leibnitz, *Lettres* F. de Careil, p. 37.) — En est-il moins vrai que la veille se distingue du sommeil comme la santé de la maladie, le bon sens de la folie, l'ivresse du sens rassis, le calme de la passion ? La raison se retrouve après ses égarements et ses éclipses, sans quoi elle ne saurait même pas qu'elle y est sujette.

Quand l'esprit rentre en possession de lui-même, il voit qu'il s'était égaré et reconnaît son erreur ; ce qui serait im-

possible si la règle de juger n'était pas la même, si sur ses principes elle avait totalement varié. Les axiomes, les faits simples et leurs premières déductions restent ce qu'ils sont et ils témoignent de l'immutabilité de la raison malgré sa mobilité. Il est donc faux que tout soit variable dans l'intelligence au gré des causes qui la modifient. S'il y a de la diversité, il y a aussi de la fixité. L'élément constitutif de la nature humaine ne change pas. Cet élément fixe, invariable, universel, est précisément la raison.

Sans doute, si l'on place l'origine de nos idées dans la sensibilité, si l'on fait tout dépendre des sens et des organes, l'objection n'est que trop fondée. Mais cela ne prouve qu'une chose, l'affinité du scepticisme avec le sensualisme (voy. *Matérialisme*), et la pente logique qui conduit de l'un à l'autre. Protagoras, le premier des sceptiques et des sophistes, et qui fut le disciple de Démocrite, le premier des matérialistes, soutenait aussi cette thèse ; il disait en ce sens, que l'homme est *la mesure de toute chose*. Il entendait l'homme sensible, l'homme physique. — Si l'on refuse de s'enrôler sous cette bannière, il faut reconnaître, que non-seulement l'esprit est indépendant des organes malgré leur influence, mais que la raison, dans son essence, est la même chez tous les êtres intelligents. Elle possède, par conséquent, un critérium sûr pour distinguer la vérité de l'erreur, dans les divers états où l'homme se trompe, comme elle sait se garantir des causes nombreuses qui influent sur ses jugements et peuvent l'égarer. Autrement, il faudrait soutenir qu'il est impossible à un homme de savoir s'il dort ou s'il veille, s'il est malade ou en santé, s'il a un corps ou s'il n'en a pas, s'il est un homme ou un animal. Plaisanterie qu'il faut laisser au sceptique Montaigne, et que Pascal a eu tort de renouveler d'une manière plus sérieuse.

II. Arguments tirés des objets de la connaissance. — L'*objet* de la connaissance humaine pris en général, c'est la *vérité*. Or, selon les sceptiques, elle est telle que l'homme ne saurait la *connaître*, ni la *comprendre*, ni la *communiquer*. (Gorgias.) Les raisons se tirent, 1° du caractère *ra-*

riable des objets; 2° de leur *complexité;* 3° des *difficultés* et des obstacles qui les environnent. Ce que nous voyons d'ailleurs se réduit à des *apparences*. Nous pouvons pénétrer l'*essence* des choses. Les *causes*, la *substance*, les *lois*, nous échappent. (Voy. Cic. *Acad.*, II, et Sextus Empiricus, *Hypot. pyrrh.*)

D'abord il est faux que tout varie dans les objets. La vérité a ses difficultés, ses obscurités. Qui l'ignore? Mais il a été donné à l'homme de la connaître et de la comprendre dans une certaine mesure, dont lui-même reconnaît les limites. Les sciences sont là pour le prouver. Il y a des vérités qui n'ont rien d'obscur, de compliqué, ni de difficile, et qui brillent de tout l'éclat possible. Dire que nous ne voyons que des apparences, c'est une pure assertion, une manière d'enlever à la raison son objet propre, l'être qui se cache sous l'apparence. Le scepticisme profite ici des aveux du sensualisme. — Quant à cette *incompréhensibilité* absolue (*acatalepsie, ibid.*), elle n'est aussi qu'une hypothèse. L'esprit comprend dès que, voyant clairement une vérité, il la rapporte à une autre qui l'explique et en est la raison; il rattache le fait à sa cause, le phénomène à sa loi, la qualité à la substance, la conséquence au principe. C'est ce qu'il fait sans cesse, tantôt bien, tantôt mal. Les apparences souvent nous trompent, sachez les discerner : *res fallunt, illas discerne.* (Cic., *ibid.*) Pour cela il suffit d'être attentif. S'il ne l'est pas l'esprit sera dupe des apparences; mais il ne tient qu'à lui de ne l'être pas, et la vérité n'est pas hors de ses atteintes.

Quant à dire que l'homme ne peut *communiquer* la vérité, c'est un fait qu'il la communique. Les hommes s'entendent au moins sur quelques points. Par l'éducation les vérités se transmettent; sans cela, à quoi servirait le langage? La société n'aurait pu se former ou se serait dissoute.

Si l'on veut réfuter plus en détail cette classe d'objections, on trouve que la connaissance humaine a trois grands objets, la *Nature*, l'*Homme*, et *Dieu*. Que disent sur chacun d'eux les sceptiques?

1° La *nature*. « Je suis fort assuré, dit Bayle, qu'il y a très- « peu de bons physiciens qui ne soient convenus que la na- « ture est un abîme impénétrable, et que ses ressorts ne « sont connus qu'à celui qui les a faits et les dirige. » (1)

Cet argument a beaucoup perdu de son crédit chez les modernes. Les progrès des sciences naturelles et les étonnantes merveilles de l'industrie donnent tous les jours un nouvel et éclatant démenti au scepticisme dans cette sphère des connaissances et de l'activité humaines. Qui pourrait dire aujourd'hui que la nature soit pour nous un livre fermé (2), quand les nouvelles méthodes nous apprennent à en interpréter les phénomènes et à en découvrir les lois? Néanmoins le monde renferme encore assez de mystères que la science cherchera toujours vainement à pénétrer, pour qu'il soit bon de rappeler l'esprit humain d'une confiance exagérée de sa puissance à un sentiment plus juste de ses bornes et de sa faiblesse, en présence des *mystères* de la création. La philosophie fait bien ici de s'unir à la poésie et à la religion, qui tiennent le même langage, et la phrase de Bayle, en ce sens, conserve sa valeur. Mais elle n'atteint nullement la certitude de nos connaissances dans l'ordre physique.

2° « L'*homme*, dit encore Bayle, est le morceau le plus « difficile à digérer qui se présente à tous les systèmes. Il « est l'écueil du vrai et du faux, il embarrasse les na- « turalistes, il embarrasse les orthodoxes. Je ne sais si la « nature peut présenter un objet plus étrange et plus diffi- « cile à pénétrer à la raison toute seule que ce que nous « appelons un animal raisonnable. Il y a là un chaos plus « embrouillé que celui des poëtes. » On connaît la manière éloquente dont Pascal traite ce sujet toutes les fois qu'il tombe sous sa plume (3). —

(1) Suivant Platon, la science qui étudie les phénomènes du monde physique ne dépasse pas la conjecture, εἰκασία. (Voy. *Timée*.) — *Nulla acies humani ingenii tanta est, quæ penetrare in cœlum, terram intrare possit.* (Cic. *Acad*. II, 39.)

(2) *Mirabiliter occulta natura est.* (*Ibid.*)

(3) « L'homme passe infiniment l'homme. » — « Quelle chimère est-ce donc que l'homme, quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos!... qui démêlera cet embrouillement ? Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. (*Pensées*.)

Pour être plus spécieux, cet argument n'en est pas plus solide. Que l'homme soit le plus difficile à connaître de tous les êtres créés, que l'homme moral, surtout en ce qui touche sa nature, son origine et sa destinée, renferme des problèmes que la science ne résoudra jamais d'une manière complète et satisfaisante, le spiritualiste le plus dogmatique peut l'accorder, sans craindre que l'on doive en tirer aucune conclusion favorable au scepticisme. Mais il s'agit de savoir si l'homme s'ignore absolument, s'il ne peut rien connaître de lui-même et de ses facultés avec certitude, si la règle de sa conduite ne peut lui être clairement tracée, si ses rapports avec ses semblables et avec le souverain être lui échappent entièrement, si même sur son origine et sa destinée future, il est condamné à une incertitude et à une ignorance absolues. Posée ainsi, la question n'en est pas une. Oui, sans doute, sur tous ces grands problèmes, sur ceux en particulier qui appartiennent à la spéculation, la curiosité de l'homme ne sera jamais satisfaite en cette vie ; mais ce qu'il nous importe réellement de savoir, pour nous conduire raisonnablement en ce monde, Dieu l'a mis à notre portée. (1). Quant à la science de l'homme, le précepte de la sagesse antique : *Connais-toi toi-même*, n'a point été un défi porté à la raison. Les sciences morales, la psychologie, la logique, la morale, la législation et l'histoire y ont répondu ; elles ont aussi marché. Leurs progrès, quoique moins apparents, ne sont pas moins réels que ceux des sciences physiques. Platon, Aristote, Descartes, Montesquieu et tant d'autres n'ont pas conquis la gloire par de stériles travaux ; leur nom n'est pas resté le symbole de l'impuissance de l'esprit de l'homme se consumant dans d'inutiles efforts pour découvrir ses propres lois et celles du monde moral.

3° *Dieu*. Les arguments du scepticisme tirés de l'impossibilité de connaître avec certitude l'existence de Dieu et les vérités qui dépassent la portée des sens et de l'expérience, se réfutent de la même manière. La plupart roulent sur des

(1) Quidquid nos meliores beatosque facturum est, aut in aperto aut in proximo posuit. (Senec, *de Benef.* VII, 2.)

équivoques. « L'esprit humain, dit-on, étant fini, ne peut connaître l'infini. » — Si connaître veut dire embrasser toutes les perfections de Dieu et comprendre tous les mystères de sa nature, rien de plus vrai ; et qui oserait le contester ? Mais si par là on entend simplement avoir l'idée claire de l'infini, savoir avec certitude que Dieu existe, connaître clairement quelques-uns de ses attributs, oui, sans doute, toute finie qu'elle est, la raison connaît l'infini. Elle s'en forme une idée très-claire et très-nette. Elle ne conçoit même le fini qu'à l'aide de l'infini, l'être contingent que par l'être nécessaire, qui seul explique son existence. A cela il n'y a ni vaine prétention, ni fol orgueil. Il y aurait absurdité et peut-être hypocrisie à vouloir ici trop rabaisser la raison et exagérer sa faiblesse. Ce serait non-seulement renverser toute croyance religieuse, mais ôter à l'esprit humain sa prérogative la plus noble. Ce qui le distingue surtout de l'animal, n'est-ce pas cette faculté de concevoir, avec l'infini, des vérités qui lui révèlent sa céleste origine et dépassent l'étroit horizon de la vie présente ? Dira-t-on que ces idées et ces vérités n'ont pas de réalité hors de notre esprit qui les conçoit ! C'est une affirmation gratuite contre laquelle le bon sens proteste. (Voy. p. 289.)

« Nous n'avons pas, dit-on de connaissance absolue de l'absolu. » — Que signifie ce jeu de mots ? La connaissance est absolue quand son objet est absolu et que sa certitude est complète ; c'est uniquement ce dont il s'agit ici. Ce sophisme est indigne d'un plus sérieux examen.

III. Arguments tirés de la nature de nos jugements. — La troisième espèce d'arguments, ceux qui concernent le *jugement* lui-même, rentrent en partie dans les précédents. Si les deux facteurs de la connaissance, l'*esprit* et son *objet*, sont incertains, mobiles, etc., il est clair que le produit ne peut valoir mieux. Ainsi, 1° la connaissance humaine, dit-on, n'est jamais *adéquate ;* 2° tout est *mobile* et *contradictoire* dans les jugements des hommes.

1° Le premier argument revient au mot de Pascal : Nous ne savons le tout de rien. Or, que prétend-on prouver par

là ? Que nous ne savons pas tout ? Que la connaissance humaine est bornée ? Nous n'en sommes pas à l'apprendre. Faut-il en conclure que nous n'avons le droit de rien affirmer ? Non, mais que nous ne devons affirmer que ce que nous savons. C'est en effet la règle pour bien juger. (*Erreurs.*) La connaissance, d'ailleurs, est adéquate quand elle ne comprend que son objet tel qu'elle le considère. « Si vous considérez, dit Descartes, que n'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir, un enfant instruit dans l'arithmétique, ayant fait une addition suivant les règles, peut assurer avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver. » (Descartes, *Disc. sur la Méth.*, IVe partie.)

Ces objections s'évanouissent dès qu'on sort des généralités vagues. Comme l'oiseau de nuit, le scepticisme craint la lumière, qui le blesse et le force à fermer les yeux.

2° Mais le grand argument du scepticisme est celui qui roule sur *la diversité et la mobilité des opinions humaines.* — *Tot capita, tot sensus ;* tel est le thème que les sceptiques de tous les temps ont complaisamment développé, en faisant voir que, sur les points les plus importants, sur le *vrai* et le *faux*, le *bien* et le *mal*, le *beau* et le *laid*, le *juste* et l'*injuste*, les jugements des hommes ont été divisés selon les temps, les lieux, les mœurs, les croyances ; qu'ainsi, pour parler comme Bayle, « la raison n'est qu'une coureuse qui ne sait où s'arrêter ; nouvelle Pénélope, elle défait chaque jour ce qu'elle a fait la veille. » — « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité... Plaisante justice, qu'une rivière borne ! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà. » (Pascal.)

Le scepticisme théologique, commentant de cette façon le mot de l'Écriture, *mundum tradidit disputationibus eorum*, s'est servi souvent de ce mode d'argumentation contre la philosophie. — Remarquons, en passant, combien est dangereuse cette arme qui se retourne inévitablement contre ceux qui en font usage. Les défenseurs de la religion en concluent que tout est incertain dans les systèmes philoso-

phiques : mais le scepticisme, plus conséquent, va plus loin ; il conclut que non-seulement la vérité n'est pas dans les systèmes philosophiques, mais qu'elle n'est nulle part ; il attaque à la fois les croyances religieuses et les opinions philosophiques, politiques, littéraires, etc.

Cette objection est celle qui trouble le plus l'esprit. *Perturbat nos opinionum varietas hominumque dissensio.* (Cic., *De Leg.* I, 17.) Nous lui devons une attention sérieuse.

Or, que penser de cet argument qui a enfanté tant de volumes, si, après tout, ce n'est qu'une figure de rhétorique, une hyperbole? Pour s'en convaincre, il suffit de le dépouiller de son appareil oratoire, et de le mettre en présence de quelques-unes de ces vérités de sens commun, sur lesquelles l'esprit humain n'a jamais varié. Et ici, qu'on ne s'y trompe pas, le sens commun, c'est la raison. « C'est la raison, dit Fénelon, qui fait qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme beaucoup de philosophes grecs et romains les ont pensées. C'est elle qui tient tous les hommes, de tous les siècles et de tous les pays, comme enchaînés autour d'un certain centre immobile, et qui les tient unis par certaines règles invariables qu'on nomme les premiers principes. » (*Exist. de Dieu*, 2e part.) Ces vérités ne sont pas seulement des vérités de sens commun, elles forment la base de toutes les sciences. Elles sont plus nombreuses qu'on ne le croit ; elles abondent non-seulement dans les mathématiques, mais dans la physique, dans la morale, le droit, la littérature. (Voy. Leibnitz, *Nouv. Essais*, I.) Nous ne les remarquons pas précisément, parce que nous nous en servons continuellement et qu'elles nous soutiennent. Elles sont nécessaires comme les muscles et les tendons le sont pour marcher. (*Ibid.*)

Quant aux systèmes philosophiques, que l'on fasse ressortir les contradictions qui les divisent, à la bonne heure ! Mais la philosophie n'est qu'une des formes de la raison. A côté de la réflexion est le sens commun, dépositaire des vérités universelles. Tant pis pour les philosophes qui se mettent en opposition avec elles, c'est une preuve de la fausseté

de leurs doctrines. Quelles que soient leurs dissidences, les philosophes eux-mêmes sont d'accord sur certains principes de raisonnement, sans quoi leurs disputes seraient depuis longtemps finies. Celui qui sait pénétrer plus avant, reconnaît avec Leibnitz qu'ils sont d'accord par ce qu'ils affirment, comme opposés par ce qu'ils nient. Au-dessus et en dehors des systèmes particuliers est la philosophie, cette philosophie éternelle comme la vérité, *perennis philosophia*. (Leibnitz.) Celle-là est à la fois immobile et mobile, car elle est progressive. Le progrès en philosophie n'est nié que par ceux qui ne savent ou ne veulent pas le voir. Là, comme partout, « la raison finit toujours par avoir raison. » (D'Alembert.)

Quoi qu'il en soit, il est évident qu'il y a une portion notable de la vérité qui échappe à la mobilité des opinions et des systèmes. Ainsi restreinte, l'objection perd sa valeur. Convaincue d'exagération, elle rentre dans l'arsenal des rhéteurs, où elle figure à côté des lieux communs et des sophismes dont se sert la fausse éloquence pour éblouir le vulgaire. (Voy. Jouffroy, *C. de Dr. naturel*, t. I.)

Non-seulement il y a une partie invariable dans les jugements humains, mais, pour la partie mobile elle-même, on peut rendre compte de sa mobilité. Elle s'explique par des causes fort naturelles : la difficulté des problèmes, la complexité des objets, la diversité des points de vue, les passions et les préjugés, et mille causes d'erreur que le scepticisme sait fort bien énumérer, mais qu'il dénature en soutenant qu'elles sont insurmontables. En cela, il les exagère encore, et c'est son rôle ; mais celui de la philosophie est de les faire rentrer dans leurs bornes en montrant que, s'il faut se tenir en garde contre elles, il est des moyens de s'en préserver et de discerner sûrement la vérité de l'erreur.

Enfin, si la connaissance humaine change, c'est qu'elle le doit : il n'y a que la science divine qui ne change pas, parce qu'elle est parfaite. Mais si notre esprit est imparfait, il ne peut se perfectionner sans se modifier. Pour lui, rester immobile, ce serait se vouer à l'ignorance. Telle est la destinée de l'homme. Il le sait et l'accepte. Tout changement

n'est pas progrès, mais tout progrès est changement (1).

Une autre condition de l'homme sur la terre, c'est de ne rien obtenir que par la lutte et des efforts multipliés ; il n'arrive à la vérité scientifique qu'après avoir passé par de nombreuses erreurs. Mais s'il doit combattre l'erreur et ses causes, il peut en triompher, la science s'accroît de ses travaux. *Transibunt dies, augebitur scientia.* (Bacon.) (2)

Il n'est donc pas étonnant que, sur une infinité de points obscurs et difficiles, nos opinions diffèrent de celles des anciens. La science a marché, les erreurs se sont rectifiées. S'ils revivaient aujourd'hui, ils reconnaîtraient eux-mêmes qu'ils se sont abusés, et « ils penseraient comme des modernes » ; car, selon la belle expression de Bacon, « l'antiquité des temps est la jeunesse du monde. » (*De Dignit. et Augm. scient.*) (Cf. *Nov. Org.* I, Aphor. 84.) (3)

Ainsi, 1° il y a des vérités universelles qui n'ont jamais changé ; 2° en ce qui touche la partie variable des connaissances humaines, les causes du changement nous sont connues, elles s'expliquent par la nature de l'esprit humain et de ses lois ; 3° cette partie variable est soumise à un développement régulier, et elle diminue tous les jours devant les progrès de la science. *Opinionum commenta delet dies, naturæ judicia confirmat.* (Cic. *De nat. Deor.* II, 2.)

Il resterait à montrer plus directement la vérité du mot de Platon : « Le scepticisme qui détruit tout ne se détruit pas moins lui-même. » En effet, s'il est irréfutable, c'est qu'il se place en dehors des conditions du raisonnement ; mais, on l'a vu, en niant les principes il n'échappe pas à la contradiction. Prétendre qu'il n'y a pas de vérité, c'est dire qu'il est vrai qu'il n'y a point de vérité. *Verum esse veritatem non esse* (4). *Solum certum nihil esse certi* (5). En

(1) « Novator maximus tempus, quidni igitur tempus imitemur ? » (Bacon.) omnium rerum principia parva sunt, sed suis progressionibus usa augentur. (Cic Tusc. V. 21.)

(2) «Rationem dedit imperfectam, sed quæ perfici posset. (Sénèque, *Ép.* 49.)

(3) « Errabat multis in rebus antiquitas ; quam vel usu jam, vel doctrina, vel vetustate immutatam videmus. » (Cic. *De Divin.* II, 33.)

(4) S. Thomas, *Summa Theologiæ*, pars I, quæst. 2, art. 1.

(5) Pline, *Hist. nat.*, cité par Montaigne, *Essais*, liv. II, ch. 12.

douter, c'est encore croire au doute et l'affirmer. (Descartes, *Disc. de la Méth.*) Le doute ne peut s'énoncer et se formuler que dans une proposition. Une proposition est un jugement; tout jugement, même négatif ou dubitatif, est encore un affirmation formelle ou mentale. Il y a de l'*être* en toute proposition, dit Leibnitz. En vain le sceptique dira-t-il qu'il ne sait rien ; qu'il ignore même son ignorance :

Nil sciri si quis putat, id quoque nescit,
An sciri possit quo se nil scire fatetur.
(Lucrèce, IV, 470.)

Il faut savoir s'arrêter si l'on ne veut pas tomber dans un galimatias inintelligible.

Le sceptique ne peut ouvrir la bouche sans rendre hommage à la vérité. « C'est une secte de menteurs. » (Fénelon. Cf. P.-Royal.) « Le véritable rôle du sceptique, c'est d'être muet. (Spinosa.) Cicéron avait déjà dit : *Philosophia quæ confundit vera cum falsis spoliat nos judicio, privat approbatione, omnibus orbat sensibus.* (*Acad.*, II.) S'il reste muet, encore ne peut-il pas ne pas juger intérieurement. L'indifférence vraiment pyrrhonienne, celle qui dit : οὐδὲν μᾶλλον *pas plus ceci que cela*, est une fiction. S'abstenir en tout de juger (ἐπέχειν) pour uniquement *considérer* est un état faux. Fut-il possible, cet état (σκέψις) ne serait pas sagesse, mais stupidité. L'*apathie* (ἀπάθεια), comme terme de cette indifférence, n'est qu'une sorte d'anéantissement intellectuel. Pour nous servir du mot de Pascal, « l'homme ici fait la bête, » ou comme dit Bossuet, « l'homme, animal superbe, qui veut s'attribuer à lui-même tout ce qu'il connaît d'excellent, fait ici de vains efforts pour prouver qu'il ne sait pas. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. V.)

Mais le scepticisme, absurde en théorie, vient surtout échouer contre la pratique. L'homme n'est pas indifférent à croire et à douter. Croire est son état naturel ; le doute est exceptionnel dans la vie. La vie est l'affirmation. La négation et le doute c'est la mort de l'intelligence. Aussi la pratique est la meilleure réponse au scepticisme. Un des pricipaux sceptiques l'avoue lui-même. « Le grand destruc-

teur du pyrrhonisme et du scepticisme poussé à l'excès, dit Hume, c'est l'action, c'est le mouvement, ce sont les occupations de la vie commune. Que ces principes règnent et triomphent dans les écoles, à la bonne heure ; mais ils ne quittent pas plus tôt ce séjour ténébreux que, se trouvant opposés aux principes les plus puissants de notre nature, ils disparaîtront comme une fumée, et laisseront le sceptique le plus déterminé dans le même état que le reste des hommes. » (Hume, *Essais philos.*, t. II, p. 111.) Le scepticisme sous ce rapport, est une espèce d'exercice gymnastique, semblable à celui de ces gens qui marchent sur leurs mains pour amuser le public. « Mais on ne remarque pas qu'ils fassent de longs voyages de cette manière. Détournez les yeux et cessez d'admirer leur adresse, ils retombent sur leurs pieds comme les autres hommes. » (Reid, t. V, *Ess.* VI, ch. 5.) (1)

Mais s'il est impraticable dans sa rigueur, ce système n'en est pas moins dangereux, il sape et mine peu à peu les croyances morales et religieuses. D'abord partiel et superficiel, il devient bientôt universel et plus sérieux. Il est très-capable d'ébranler les plus fermes convictions, de porter le trouble dans l'âme, ou de la dessécher ; il énerve la volonté, jette l'incertitude dans nos actes, éteint jusqu'à la lumière de la conscience, et fait régner à la place de la loi du devoir, l'indifférence et l'égoïsme. C'est le système des époques de décadence, où l'on voit tant d'âmes faibles et découragées, et où la jouissance matérielle seule conserve des attraits, parce que la vérité et la vertu ont perdu les leurs. Voilà pourquoi nous avons dû le combattre.

Usage légitime du doute. — Le doute a pourtant sa place légitime dans la science et la pratique de la vie humaine. Il est un usage raisonnable du doute. « C'est une partie de bien juger que de douter quand il faut. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, I, § 16.) « La vraie raison place toutes choses dans le rang

(1) « Je mets en fait, dit Pascal, qu'il n'y a jamais eu de Pyrrhonien effectif. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer à ce point. » (*Pensées*, art. VIII.)

qui leur convient. Elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejeter celles qui sont fausses et reconnaître de bonne foi celles qui sont évidentes, sans s'arrêter aux vaines raisons des Pyrrhoniens, qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent... » (*Logique* de Port-Roy., Ier Disc.) (1)

Le doute *cartésien* ou *l'ironie socratique*, cette méthode qui consiste à reconnaître sa propre ignorance sur ce que l'on ne sait pas, est la condition même de la science. Ce doute se distingue de celui des sophistes et des sceptiques, en ce qu'il repose sur la croyance à la vérité, et conduit à la chercher. C'est la suspension légitime du jugement, le libre examen, jusqu'à ce que la lumière de l'évidence se fasse. Il est un frein qui contient l'impatience naturelle de notre esprit, un remède à la témérité de nos jugements, une garantie de la certitude elle-même. « Qui veut trop tôt saisir la certitude, finira par le doute, au lieu que celui qui sait, pour un temps, suspendre son jugement, arrivera enfin à la certitude. (Bacon, *De Aug.*, liv. V, ch. 4.)

Il est aussi des choses qu'il faut savoir ignorer. Vouloir tout savoir conduit à confondre le certain et l'incertain et à douter également de tout. *Nescire quædam magna pars sapientiæ est.*

Un autre système que le scepticisme, nie comme lui la certitude, mais, moins hardi, admet un moyen terme, la probabilité. Le *Probabilisme* (Nouvelle Académie, Arcésilas, Carnéade), se réfute par des raisons analogues.

(1) Il y a bien de la différence entre douter et douter. On doute par emportement et par brutalité, par aveuglement et par malice, et enfin par fantaisie et parce que l'on veut douter. Mais on doute aussi par prudence et par défiance, par sagesse et par pénétration d'esprit. Les académiciens et les athées doutent de la première sorte ; les vrais philosophes doutent de la seconde. Le premier doute est un doute de ténèbres, qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours. Le second doute naît de la lumière, et il aide en quelque façon à la produire à son tour. (Malebranche, *Rech. de la Vér.*, liv. I, chap. xx.)

SECTION DEUXIÈME.

THÉORIE DES FORMES DE LA PENSÉE ET DU RAISONNEMENT.

CHAPITRE I

DES IDÉES.

L'analyse des formes de la pensée et du raisonnement est l'objet de la logique pure, telle que l'a conçue Aristote. Elle se divise en trois parties principales correspondant aux trois formes de la pensée réfléchie, 1° *concevoir*, 2° *juger*, 3° *raisonner*. Le raisonnement, l'opération finale à laquelle les deux autres aboutissent et qui les comprend, se résout lui-même dans le *syllogisme*, dont la forme parfaite est la démonstration. D'où il suit que la théorie du syllogisme est, à vrai dire, toute la logique. Tout y mène, y aboutit ou la complète (1). Une quatrième partie, la *Méthode*, à laquelle on assigne pour but de *coordonner les idées* (Port-Royal), a été ajoutée par les modernes : c'est la logique pratique, dont nous ferons une section à part.

Nous traiterons d'abord des idées.

L'étude des idées a déjà été faite en psychologie. Nous avons appris à connaître leur nature, leur origine et leur mode de développement dans l'intelligence humaine, ainsi que l'instrument qui sert à les former et à les communiquer, le langage. La logique reprend cette analyse, mais non pour la répéter; elle envisage les idées sous un autre aspect, non plus

(1) La Logique ou l'*Organum* d'Aristote se compose de six traités rangés dans l'ordre suivant, et dont le syllogisme forme le centre : 1° Des *Catégories* (des idées générales); 2° De l'*Interprétation* (Analyse de la Proposition); 3° *Premiers analytiques* (Théorie du Syllogisme) ; 4° *Seconds analytiques* (Théorie de la Démonstration); 5° *Topiques* (Lieux communs du raisonnement) ; 6° *Des arguments sophistiques* (Sophismes).

dans leur essence, leur contenu et leur origine, mais dans les formes diverses qu'elles prennent sous l'influence de la faculté de *réfléchir* ou de raisonner. Ces formes sont très-nombreuses et l'objet d'une étude compliquée. Nous n'envisageons que les principales qui sont : la *complexité*, la *simplicité*, l'*abstraction*, la *généralité*, la *vérité* ou la *fausseté*, la *clarté* ou la *distinction*, nous bornant à indiquer les autres. La logique fait aussi connaître les moyens de donner à ces formes de la pensée la perfection désirable et de remédier à leurs défauts. En ce qui concerne les idées, les principaux sont la *définition*, la *division* et la *classification*.

ART. I. — DES DIFFÉRENTES ESPÈCES D'IDÉES.

§ I. — Idées complexes, idées simples, idées concrètes, idées abstraites, idées composées. Divers modes de simplicité et de composition.

I. IDÉES TOTALES ET CONCRÈTES ; IDÉES SIMPLES ET ABSTRAITES. — Telle qu'elle apparaît d'abord dans l'esprit, la notion n'est pas simple, mais totale. Elle forme une sorte de synthèse vague et confuse ; nous apercevons les objets dans un ensemble indistinct où rien n'est démêlé nettement. En jetant les yeux sur la campagne, j'aperçois des plantes, des arbres, des animaux, tout un paysage qui se perd à l'horizon. Si mon regard se porte sur un objet particulier, je le vois d'abord dans l'ensemble de ses parties ; mon attention vient-elle à se fixer, elle ne voit plus distinctement qu'une seule partie, elle est même obligée de ne considérer qu'une seule qualité qui elle-même se divise et s'offre sous divers aspects. Tel est le premier travail que l'esprit fait subir à la pensée, la première forme qu'elle revêt. De *totale* et de *complexe* elle devient *partielle* et *incomplexe* ; de *concrète*, *abstraite* ; de *composée*, *simple*. Nous avons vu combien le langage aide l'esprit dans cette opération et comment les idées s'incorporent ou se lient aux signes. L'idée abstraite devient *terme abstrait ;* l'idée générale, *terme général*. Ainsi se forment les éléments du jugement réfléchi ou de

la *proposition*, qui elle-même sert à former le *raisonnement*.

On distingue, dans la connaissance simple ou abstraite, plusieurs modes d'abstraction ou degrés de simplicité, qu'il importe de ne pas confondre.

1° Le premier est la connaissance *partielle* ou par parties. Elle laisse subsister les parties intégrantes du tout. Ainsi, je distingue dans un arbre, le tronc, les racines, les feuilles, les fleurs et les fruits. Les idées que j'obtiens ainsi sont des idées incomplètes qui néanmoins ne sont pas simples : chaque partie elle-même forme un tout concret, ce n'est pas encore l'idée abstraite proprement dite.

2° Le second mode est l'idée véritablement *abstraite*, celle non d'une partie réelle détachée du tout, mais d'une qualité envisagée comme si elle existait seule : telle est l'idée que j'ai de la forme ou de la figure des objets, indépendamment de la couleur, de la saveur, etc. Cette notion est elle-même plus ou moins *simple*. Ainsi l'idée de l'étendue solide est moins simple que l'idée de surface ; celle-ci l'est moins que l'idée de longueur, qui elle-même se divise en points. L'idée tout à fait simple est le dernier terme de la décomposition.

3° Le troisième mode est l'idée *abstraite générale*, dégagée de toute considération d'individualité et de particularité. Ainsi je puis considérer le triangle en général, indépendamment de toute propriété appartenant à un triangle particulier, tel que me l'offre la nature ou l'art, ou tel que le montre la figure que je trace moi-même sur un tableau. Je considère ainsi l'essence du triangle, sans faire attention à aucune autre qualité que celle qui est comprise dans l'idée même du triangle ou la notion que s'en forme l'esprit. C'est là le triangle véritablement abstrait, celui que l'entendement conçoit, et que la science étudie. (Voy. P.-Royal, Ire part., chap. V.)

II. Idées composées et complexes. — L'idée est simple quand elle ne comprend qu'une seule qualité, qu'un unique point de vue ; elle est le dernier terme de l'analyse. Mais après avoir décomposé, l'esprit recompose. A l'analyse succède la synthèse. De plusieurs idées il refait une seule idée, qui alors est composée. Telle est l'idée du nombre qui

se forme des unités réunies. Les parties sont rapprochées ; les qualités elles-mêmes se groupent autour d'un mot qui les comprend et les résume. Ainsi se forment les idées composées, soit *complexes*, soit *collectives*, soit *générales*, avec leurs degrés de généralité et de composition. L'esprit forme des idées *complexes* en réunissant plusieurs qualités et plusieurs parties : édifice, maison. En réunissant plusieurs objets, il forme des idées *collectives :* armée, parc, forêt. Il forme des idées *générales* en étendant une même qualité ou plusieurs qualités semblables à un certain nombre d'objets : arbre, homme, animal. Il crée des êtres de raison, représentant des qualités abstraites : *vertu*, *justice*, *humanité*. Plusieurs idées abstraites se combinent en une seule idée : l'État, l'industrie, la science. Les mots prêtent ici leur service, et donnent de la consistance à ces notions. Celles-ci sont diversement complexes et composées. Les unes ne comprennent qu'un seul objet dans ses diverses parties : l'*âme*, le *corps*. D'autres embrassent la collection de plusieurs objets de même espèce. D'autres offrent une réunion de plusieurs qualités, objets ou rapports d'espèce différente : *administration*, *gouvernement*, *législation*, *empire*. Les plus complexes sont celles qui renferment tout un ensemble d'idées différentes représentées par un seul terme. Que d'idées diverses par exemple dans ce seul mot : *civilisation !* Aussi ces termes n'ont de valeur et n'offrent de clarté à l'esprit qu'autant que nous avons décomposé toutes les idées particulières qu'ils expriment et que nous sommes capables de les retrouver. Autrement, ce sont des mots vides et vagues qui n'ont pour l'esprit rien de déterminé. Là est un des grands inconvénients attachés à l'emploi des signes. (V. *suprà*, p. 188.)

Lisez P.-Royal. 2e partie. —Locke, de l'*Ent. hum.*, liv. II. Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. II, ch. 2, 6. — Bossuet traite ce sujet avec une grande clarté dans sa Logique, liv. ch. 22, 23 et 24.

§ II. — Des idées générales. Extension et compréhension des idées générales.

L'idée abstraite est d'abord *individuelle*. C'est la couleur de cette feuille de papier, la forme de cette table, de cette écritoire, et non la couleur, la forme en général. Par la comparaison, la qualité prise dans un objet particulier devient générale ou commune à plusieurs objets. Ainsi l'idée d'*homme* est d'abord celle d'un homme en particulier : l'idée de *blancheur*, celle d'un objet blanc que nous avons eu sous les yeux. Le *cercle* a été d'abord, pour nous un cercle particulier. Les idées du cercle en général, de l'étendue, de la forme, de la couleur et toutes les idées générales sont le résultat de la comparaison et de l'abstraction. On distingue les idées générales *collectives* ou de *genre* et d'*espèce*, comme homme, arbre, animal, qui comprennent une collection d'êtres, et les idées générales *simples*, comme l'étendue, la forme, la couleur, qui ne désignent qu'une qualité prise en général.

Les idées, sous le rapport de leur généralité, présentent divers degrés. Ou la notion n'embrasse qu'un *seul* objet, ou elle comprend *plusieurs* objets, ou elle s'étend à *tous* les objets d'un même genre. Elle est *individuelle*, *particulière*, *universelle*. Les deux degrés principaux de généralité sont marqués par le *genre* et l'*espèce*. Le genre renferme plus d'individus et moins de qualités. L'espèce comprend plus de qualités et moins d'individus. Là-dessus est fondée une distinction très-importante en logique : celle de l'*extension* et de la *compréhension* dans les idées générales (V. Reid. t. V. p. 205). Une idée est plus ou moins *étendue* selon qu'elle embrasse un plus ou moins grand nombre d'objets ; elle est plus ou moins compréhensive en proportion du nombre des qualités qu'elle renferme. Ainsi l'idée d'homme est plus étendue que celle d'Européen ; celle-ci l'est plus que celle de Français, d'Anglais, d'Allemand. L'idée de triangle équilatéral est moins étendue que celle de triangle ; mais elle renferme plus de propriétés, elle est plus compré-

hensive. L'extension et la compréhension sont en raison inverse dans les idées générales. Plus une idée, en effet, embrasse d'objets, plus elle exclut de qualités ; plus elle comprend de qualités, plus est restreint le nombre des objets auxquels elle s'applique. L'idée la plus étendue, l'idée de l'*être*, ne convient à tous les êtres, que parce que l'on fait abstraction de leurs qualités ; elle convient aussi bien à la plante et au minéral qu'à l'âme et à Dieu.

Des idées de genre et d'espèce, il faut distinguer, comme il a été déjà dit, les idées *universelles* et *simples de la raison*. (V. *Raison.*)

Des Universaux. — Un philosophe ancien, Porphyre, a ramené à cinq classes les idées générales, considérées suivant leurs degrés de généralité : le *genre*, l'*espèce*, la *différence*, le *propre*, l'*accident*. Ce sont les *universaux* de la scolastique. (Voy. la *Log.* de P.-Roy. et celle de Bossuet, liv. I, ch. 44.)

Des Catégories. — Aristote avait fait, à un autre point de vue, le dénombrement des idées les plus générales. Il en compte dix qui s'appellent *catégories* (κατηγορεῖν, parler.) Ce sont les termes les plus généraux du discours ; 1° *substance* ; 2° *quantité*; 3° *qualité* ; 4° *relation* ; 5° *action* ; 6° *passion* ; 7° *lieu* ; 8° *temps* ; 9° *situation* ; 10° *possession*. — Ainsi, quelqu'objet que l'on considère, de quelque sujet que l'on parle, il est envisagé sous un ou plusieurs de ces aspects, dans sa substance, sa quantité, sa qualité, dans un lieu, dans le temps, etc. — Voy. Bossuet, *ibid*, ch. 51.

Après avoir trop exalté on a trop déprécié (P.-Royal) ce travail inévitable en métaphysique, et qui devait aussi avoir sa place dans la logique comme analyse des formes de la pensée.

§ III. — Du Réalisme et du Nominalisme.

Nous dirons quelques mots d'une querelle célèbre qui a divisé les scolastiques. Les idées générales ou les *universaux,* comme on les appelait, ont-elles une existence réelle ou ne sont-elles que de purs mots ? De là deux systèmes, le

Réalisme et le *Nominalisme*, entre lesquels se place le *Conceptualisme*, qui considère ces idées comme de simples conceptions de l'esprit.

1° Les idées générales ne sont elles que des mots (*flatus vocis*), ce qui reviendrait à dire que quand nous prononçons les mots arbre, homme, etc., nous ne pensons à rien? Certes, beaucoup de gens ont dans l'esprit plus de mots que d'idées, et surtout ont des idées vagues, grâce aux termes généraux dont ils se servent sans en connaître le sens ; mais l'abus ne prouve rien. Les mots sans idées ne sont pas même des mots : ce sont des signes qui ne signifient pas. Nous ne pouvons donc nous ranger du côté du nominalisme.

2° Les termes généraux, arbre, homme, etc., outre la collection des individus compris dans ces classes désignent-ils certaines entités réelles distinctes des êtres particuliers? Y a-t-il un homme-genre, type de l'espèce humaine, un arbre-type ou *archétype* de son espèce? Quand le réalisme, prétend cela, il faut l'abandonner à ses chimères. C'est folie, en effet, de réaliser ainsi des abstractions.

3° Les idées générales ne sont-elles pas des *conceptions* de notre esprit, de simples manières de voir, d'envisager les êtres selon leurs ressemblances ou leurs propriétés communes? Ce système qui paraît plus raisonnable que les deux autres ne doit pas être adopté sans réserve ; car il rentrerait dans le premier.

Sans doute, dans la nature, il n'y a que des individus ; mais les individus périssent ; l'espèce subsiste et se conserve. L'espèce, est-ce donc un mot ou une simple conception de l'esprit? N'y a-t-il en elle rien qui soit réel? Sa loi? Mais que sont les lois qui règlent le cours des phénomènes de l'univers, qui maintiennent les espèces et président au renouvellement des êtres? les idées de Dieu, la pensée divine. Ces idées sont aussi dans le monde ; elles en font l'harmonie, l'ordre et la beauté. Elles sont donc à la fois dans le monde et dans Dieu. Mais comment? — C'est le secret de la création, et jusqu'ici Dieu ne paraît pas l'avoir livré aux philosophes.

Vous parlez, dira-t-on, des idées dans le monde et dans l'intelligence divine ; vous oubliez qu'il s'agit de l'intelligence humaine. (Laromiguière, liv. II, 12e *Leçon.*) — C'est que, dans l'intelligence humaine, sont aussi des idées qui ne sont ni des mots vides, ni des entités, ni des conceptions artificielles : les idées du beau, du bien, du vrai, etc. Elles se distinguent des notions générales purement factices comme celles de genre et d'espèce ; elles ne résultent pas de la comparaison des objets particuliers, des choses belles, des actions bonnes et des jugements vrais. Car, précisément, une chose est belle, une action bonne et un jugement vrai, selon qu'ils sont conformes à l'idée du beau, du vrai et du bien, et au type de la beauté, de la justice et de la vérité. (V. Platon.) Ces idées, elles existent dans l'intelligence humaine et dans Dieu, leur principe et leur source. Elles se réalisent aussi dans le monde par les objets et par les actions humaines. Comment ? *Philosophi certant.*

Il resterait à signaler l'*abus des termes généraux.* Sans eux la science n'existe pas ; mais ils servent aussi à entretenir l'ignorance et sont une des sources les plus fécondes de nos erreurs. C'est à la logique de chercher le remède à cet abus, comme à tous ceux du langage. Contentons-nous de faire remarquer que, puisque nos idées générales de genre et d'espèce sont formées par la considération des objets individuels, nous devons être en état de revenir sans cesse à ces objets, de redescendre cette échelle, après en avoir gravi tous les degrés. Sans cela, nos connaissances sont mal faites et mal coordonnées ; notre science est vaine et stérile ; notre esprit ne loge que des mots, croyant posséder des idées et des réalités. Notre richesse n'est que misère et orgueilleuse pauvreté. (*Sur les idées générales*, voy. Locke et Leibnitz, *ibid.* ; Laromiguière, t. II, 12e *Leçon.*)

§ IV. — Des idées vraies et fausses ; parfaites et imparfaites : adéquates et inadéquates.

D'autres caractères sont aussi importants à considérer

dans les idées. Ainsi, les idées sont *vraies* ou *fausses* selon qu'elles sont conformes ou non à leur objet ou à leur modèle. La vérité et la fausseté conviennent aux idées comme aux jugements. Néanmoins, la connaissance n'est complète que quand il s'y joint une affirmation expresse ou tacite; l'esprit prononce sur le rapport de la connaissance avec son objet, ce qui est à proprement parler la fonction du *jugement*. Ce caractère a été étudié *(Certitude, Jugement)*, et se retrouvera dans la question de nos erreurs.

Les idées peuvent être aussi considérées comme *parfaites*, et *imparfaites; complètes*, et *incomplètes; adéquates*, et *inadéquates*. L'idée est parfaite ou adéquate quand elle représente son objet tout entier, clairement et avec certitude. Cette qualité en tant qu'elle est purement logique, ne s'applique qu'aux idées abstraites et simples, dont l'esprit a lui-même déterminé l'étendue et la compréhension. Telles sont les idées abstraites du point, du cercle, du carré, du triangle, les idées de l'étendue des corps, d'un être raisonnable, de la pensée en général. Ces objets ou ces qualités, notre esprit les conçoit très-clairement et très-distinctement. Pour que la notion soit exacte et parfaite, il n'est nécessaire de rien en ôter, ni de rien y ajouter. Mais cette perfection n'est que relative à un esprit borné. En réalité, métaphysiquement et d'une manière absolue, aucune de nos idées n'est adéquate ni complète. Il n'est pas un seul objet dont nous connaissions la nature entièrement dans son essence et toutes ses qualités, dans tous ses rapports avec les autres objets. Nous ne savons le tout de rien, dit Pascal. La pensée de Dieu seule est adéquate à son objet, qui est infini. Il ne faudrait pourtant pas en conclure que nous ne savons rien certainement. (Voy. *Scepticisme*).

Les idées sont appelées *réelles* ou *imaginaires* et chimériques, selon que leur objet est quelque chose de réel, qui existe ou a existé dans la nature, ou qu'il est une pure invention de l'esprit, comme une chimère, un centaure, un cheval ailé. La distinction du *possible* et de l'*impossible* est aussi la base d'une autre division logique. L'esprit conçoit

des qualités qui s'accordent et d'autres qui ne peuvent exister ensemble, comme la probité sans la bonne foi, la piété sans l'amour de Dieu, etc. Les idées qui se contredisent, nous ne parvenons pas en réalité à les concevoir et à nous représenter leur objet. Ce sont de pures négations, qui proviennent de la faculté que l'esprit a d'abstraire et de séparer les idées, de les réunir en une seule à l'aide des mots. Nous n'avons rien dans l'esprit quand nous concevons ou exprimons ces choses. Une perception plus nette dissipe le fantôme et détruit la contradiction.

On distingue encore des idées *scientifiques* et des idées *vulgaires*. Une idée peut être satisfaisante pour le vulgaire, bien qu'elle ne porte que sur des qualités extérieures ; elle sera scientifique si c'est l'essence des choses et leurs qualités constitutives, leur loi, leur cause, qui sont connues ou comprises. (Voy. *Raison*.)

Il est inutile de s'appesantir sur ces détails. — (Lisez les auteurs cités ci-dessus.) Une distinction plus importante est celle de la *clarté* des *idées* et de leur confusion.

§ V. — Idées claires et obscures ; distinctes et confuses.

La *clarté* des idées est un caractère logique très-important, qui marque aussi leur perfection. Elle se comprend aisément, quoiqu'elle ne puisse se définir. L'idée doit être claire, puisqu'elle est une aperception de la vérité. L'obscurité, dans la connaissance, est un défaut, une faiblesse ; si elle était absolue, ce serait l'ignorance. Du défaut de clarté dans les idées vient aussi le vague ou la confusion ; et la distinction doit se joindre à la clarté. Elle n'est pas tout à fait la même chose. Une idée est vague et indistincte, quand son objet ne nous apparaît pas séparé des autres ou que nous n'apercevons clairement ni ses parties ni son ensemble. L'idée distincte offre le caractère opposé.

Pour obtenir des idées *claires* et *distinctes*, l'attention est nécessaire ainsi que les opérations qui s'y rattachent. (Voy. *Attention*.) Mais, par là même que notre esprit est borné,

la lumière se concentrant sur un point nous fait souvent perdre de vue la totalité. Il est rare que la lumière se répande également sur toutes les parties. De là l'imperfection radicale de la connaissance humaine, partielle et, à cause de cela, presque toujours exclusive quand elle est distincte. Quoi qu'il en soit, la clarté réside surtout dans les idées simples, qui par là sont d'autant plus distinctes ; ce qui fait que les sciences qui opèrent sur les notions les plus simples sont les plus exactes. Telles sont les mathématiques.

Il faut distinguer deux genres de clarté. La *clarté des sens* n'est pas celle de l'*entendement*. En lui réside la vraie clarté. (*Évidence*, *Certitude.*) Les objets qui frappent nos sens nous paraissent d'abord évidents ; mais, en réalité, ils s'offrent à nous avec un ensemble confus de qualités variables, où nous ne distinguons rien avec netteté. Ces qualités changent, et plusieurs ne sont que des apparences. Il faut donc que l'esprit les considère de nouveau, et qu'il les démêle, qu'il distingue l'apparence de la réalité, rattache ce qu'il voit à ses propres conceptions. C'est alors seulement qu'il acquiert la connaissance claire, vraie et distincte des corps, de leurs propriétés, que la réalité extérieure devient intelligible. Ainsi la clarté véritable est dans l'entendement. (Voy. Descartes, *Log.* de P.-Royal, Malebranche.) Sa lumière est la vraie lumière. Elle se communique aux choses, qui nous deviennent ainsi évidentes. On voit donc encore ici l'erreur du système qui fait venir tout des sens. La clarté véritable vient de l'esprit, de cette lumière intérieure qui l'illumine au dedans. (Voy. *Raison.*)—Le remède logique à la confusion des idées est la définition.

ART. II. — DE LA DÉFINITION.

Definitio est oratio quæ quid sit id de quo agitur ostendit quam brevissime.
(Cic. *Or.* XXXII.)

I. Nature et but de la définition. — La définition est l'explication courte et précise du sens d'un mot, ou du caractère essentiel et propre d'une chose : *Est definitio, earum*

rerum quæ sunt ejus rei propriæ quam definire volumus, brevis et circumscripta quædam explicatio. (Cic. *De Orat.* I, 42.) — Son utilité est évidente : elle doit porter la clarté dans nos pensées, déterminer la compréhension des termes, dissiper les équivoques du langage, permettre ainsi à la discussion de s'établir sur des bases fixes et de suivre une marche régulière. Sans elle, on ne peut bien raisonner, ni arriver à aucune issue dans la discussion : *Nec recte disseri, nec ad exitum perveniri potest.* (Id.)

II. Définitions de mots. — On distingue deux sortes de définitions : des définitions de mots et des définitions de choses. Les premières ont pour but, étant connue la chose que l'on veut définir, de fixer le sens du terme qui la désigne, d'en déterminer l'étendue et la compréhension. Telles sont les définitions des termes techniques dans les sciences et dans les arts, photographie, télégraphie, calligraphie, zoophyte, etc. Il en est de même des mots qui dans la langue n'ont pas de signification précise. Le dictionnaire de l'Académie donne de ces définitions. Les caractères de la définition de mots sont dit-on, 1° d'être libre, 2° incontestable, 3° de pouvoir toujours servir de principes. (P.-Royal.) Chaque signe, en effet, étant indifférent à exprimer toute sorte d'idées, peut être employé pour un usage particulier, pourvu que celui qui s'en sert avertisse dans quel sens il le prend. Il n'y a de limite à cette liberté que le respect dû à la langue commune et à l'usage. Il n'en est pas de même de la définition de choses ; car il ne dépend pas de nous de changer la nature des êtres et de leur assigner des caractères qu'ils n'ont pas. Sous ce rapport, toute définition purement nominale est incontestable. Les définitions de choses sont sujettes à contradiction. Les définitions de mots peuvent toujours être prises pour principes ; mais ceux-ci n'ont de valeur que pour celui qui s'en sert (1).

(1) Ces caractères que donne Pascal (*De l'art de persuader*), et d'après lui P.-Royal, emportent plusieurs restrictions. 1° Beaucoup de définitions de mots rentrent dans des définitions de choses, et réciproquement. Si les mots ont besoin d'être définis c'est que les idées sont elles-mêmes peu précises, et que leur compréhension est mal déterminée ; ce qui vient de ce que nous con-

III. Définition de choses. — La définition de choses est celle qui, étant connu le sens du mot a pour but de déterminer la nature de l'objet qu'il exprime, son essence générale et propre. Quand un botaniste définit une plante, on peut déjà savoir de quelle plante il s'agit, ce n'est donc pas le mot c'est la chose qu'il veut faire connaître par ses propriétés essentielles. Quand un moraliste comme Platon ou Cicéron définit la prudence, le courage, la tempérance, la justice, personne n'ignore ce que ces mots signifient ; mais de ces vertus c'est le caractère essentiel et propre, qu'il s'agit de déterminer. (Voy. *Platon, Rép.* II, *et Cic. de officiis* I.) Les discussions que Socrate engageait avec les sophistes et où il s'agissait du bien, du beau, de la justice etc., n'avaient pas seulement pour but de fixer le sens des mots de la langue grecque. Il en est ainsi de toute vraie définition.

« La définition, dit Aristote, est l'expression de l'essence. » (1) Mais l'homme peut-il connaître l'essence des choses ? Oui dans une certaine mesure. Le nier serait nier la science. Il est clair que parmi les qualités des êtres il en est qui représentent leur vraie nature et les distinguent. La science les détermine, et c'est la dessus qu'est fondée la définition. Seulement il y a de vraies et de fausses définitions et des définitions plus parfaites les unes que les autres.

La définition disent les logiciens, se fait par l'énoncé du genre et de l'espèce, du genre prochain et de la différence spécifique, *per genus proximum* et *differentiam propriam.*

naissons mal la nature de la chose elle-même. En définissant la chose, nous fixons le sens du terme qui la désigne. 2° Les définitions de mots sont plutôt des *appellations* que de véritables définitions. Aussi les reconnaît-on à ce signe : que l'on peut les faire précéder de cette formule : *je nomme, j'appelle.* 3° Elles ne sont *arbitraires* que dans le cas le plus rare, lorsque l'on crée un terme nouveau pour une idée nouvelle. Hors de là, nul n'est dispensé de se conformer aux lois de la langue. 4° Les définitions de mots sont-elles de véritables principes ? Non, loin de là, il ne faut jamais oublier que leur but unique étant de s'entendre, elles ne préjugent rien sur le fond des choses. Elles ne peuvent donc être invoqués comme principes ou n'ont qu'une valeur hypothétique. La définition de choses peut très-bien être prise pour principe si elle a été légitimement établie, si elle est évidente ou accordée.

(1) *Ἔστιν ορισμὸς τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος.* Mét. VII, v.

Telle est la définition de l'homme, un *animal raisonnable*, que Pascal attaque injustement. Elle fait connaître l'homme à la fois par ce qu'il a de commun avec les êtres animés et par la propriété essentielle qui le distingue, la raison. L'homme est ce que chacun sait, disait Démocrite. Soit, mais il importe de savoir quelle est sa nature. Est-ce la raison ? Est-ce la sensibilité ? Comment se distingue-t-il des autres animaux ? Est-ce un animal religieux (Platon) ? Un animal politique (Aristote) ? La raison dit tout cela. Elle est donc l'essence de l'homme. *La vertu est l'habitude du bien.* L'habitude voilà le genre ; la conformité au bien détermine l'espèce et l'essence même de la vertu. La *charité* est la *vertu qui nous fait aimer et secourir nos semblables* : je fais connaître son caractère général et celui qui la distingue des autres vertus.

C'est donc gravement se méprendre que de dire (Mélanchton, Pascal, Laromiguière), que le but de la définition est de *montrer* la chose, que le meilleur moyen de définir un objet serait de le *montrer*. La chose ici doit être non exposée aux sens et à l'imagination, *explicari imaginabiliter*, mais conçue distinctement par l'esprit, *distincte intelligi.* (Leibnitz.) A celui qui demande qu'est-ce que le beau, si on montre une belle femme ou l'Appollon du Belveder, aura-t-on défini le beau? (V. Platon, I Hippias.) Que servirait au naturaliste de montrer une plante, s'il n'en faisait connaître les propriétés essentielles ?

On ne doit pas se faire illusion sur la valeur et la portée des définitions. D'abord elles ne valent que ce que valent nos analyses et nos classifications dont elles sont le résumé. Ensuite la définition logique ne peut s'étendre à toutes les idées. Les genres supérieurs lui échappent ainsi que les individus. Les idées les plus générales ne peuvent se définir. Il faudrait les faire rentrer, dans d'autres plus générales, celles-ci dans d'autres etc. Quant aux individus, on ne peut les définir que par ce qui leur est commun avec leur espèce et ils perdent ainsi leur individualité.

L'individu se décrit et ne se définit pas. (Aristote.) La

définition logique ne s'applique qu'aux intermédiaires de la classification.

On ne peut définir les notions premières et simples de l'entendement : le *temps*, l'*espace*, la *substance*, le *mouvement*, la *cause*, *l'infini*, etc. Mais ces idées doivent s'analyser, se dégager des autres notions ou des faits qui les enveloppent. Il en est de ces idées comme des axiomes, qui, dans les démonstrations, ne se démontrent pas, mais qui servent à démontrer. « Il n'y a rien de plus faible que le discours de ceux qui veulent définir ces mots primitifs. » (1) — « En ce sens, le manque de définitions est plutôt une perfection qu'un défaut, parce qu'il ne vient pas de leur obscurité, mais au contraire de leur extrême évidence. » (Pascal).

V. Autres moyens de définir. — Le meilleur et le plus exact est la définition *synthétique* ou par *génération d'idées*.

Elle consiste à montrer comment la chose se fait ou est engendrée. Au lieu de définir le cercle une ligne courbe dont tous les points sont également distants d'un centre commun, je puis dire : Le cercle est formé par la révolution d'une ligne droite autour d'un point fixe qui est son centre. On peut aussi définir une chose par ses *effets :* la justice est la vertu qui maintient l'ordre dans la société ; ou par ses usages : une horloge est une machine faite pour marquer les heures. — Mais ces définitions, le cèdent à la définition *parfaite*, qui doit énoncer les qualités *essentielles et propres* de la chose à définir.

Il y a d'autres définitions plus *imparfaites*. Telle est la *description*. Elle consiste à faire connaître l'objet par quelques-unes des propriétés qui le distinguent : La définition *oratoire* les énumère plus ou moins longuement. Exemple : la définition de l'éloquence donnée par (Cicéron de Orat. I. c. VIII.) On définit aussi quelquefois par les *contraires*, en opposant, par exemple, le fini à l'infini, le nécessaire au

(1) « On ne peut entreprendre de définir l'*être* sans tomber dans la même absurdité ; car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, et ainsi employer dans la définition, le terme à définir. » (Pascal, *Ibid.*)

contingent, la liberté à la fatalité, etc. On a recours encore aux *synonymes* et aux *comparaisons*. Telle est la définition donnée du *despotisme* par Montesquieu dans l'*Esprit des Lois*. (Liv, V, ch. 13.) Mais si les *images* rendent sensible une idée, la raison ne peut s'en contenter. Il ne faut pas non plus se laisser abuser par des analogies, et prendre des métaphores pour des définitions. Il en est de même des *exemples*. Définir par un exemple comme on le fait si souvent n'est pas définir ; le cas particulier ne peut équivaloir à la généralité.

VI. Ou doivent se placer les définitions ? — Doivent-elles figurer au début de la science et des traités qui l'enseignent ? — Toutes les fois qu'il s'agit d'idées faciles à comprendre, qui n'ont besoin d'aucune préparation antérieure, on peut commencer par les définitions. C'est ce qui a lieu dans la géométrie. Mais si ce sont des idées auxquelles l'esprit ne s'élève que lentement et graduellement, qui demandent une longue initiation et des études préliminaires, il faut les ajourner. Elles sont mieux placées au terme de la science, dont elles forment alors comme le résumé et la conclusion. Nous avons défini la philosophie la *science des principes*, parce que tout le monde comprend déjà suffisamment le sens des mots *science* et *principes*. Mais elle n'est bien comprise que quand on a déjà fait des progrès dans la science philosophique.

Ne confondez pas la *définition* avec la simple *proposition*. Toute définition est *réciproque*, c'est-à-dire que l'attribut peut prendre la place du sujet, ce qui n'a pas lieu dans la *proposition* proprement dite. Si je veux définir la logique, je puis dire indifféremment : *la logique est l'art de penser*, ou *l'art de penser est la logique*. — *Le temps est la mesure du mouvement :* voilà une simple proposition.

VII. Règles de la définition. — Une première règle est celle qui a été posée plus haut : Ne pas chercher à tout définir. Il faut savoir s'arrêter dans la définition comme dans la démonstration. Les idées qui servent à définir les autres sont elles-mêmes indéfinissables, de même que les principes

sur lesquels repose toute démonstration ne peuvent se démontrer. Vouloir définir les idées premières, c'est s'exposer à les obscurcir ; comme chercher à prouver les principes, c'est mettre tout en question et rendre le raisonnement impossible. Il y a des gens qui veulent qu'on leur définisse les notions les plus claires. On peut leur appliquer le mot de Leibnitz. « Ils demandent ce qu'ils savent, et ils ne savent ce qu'ils demandent. »

Les règles de la définition de mots ont été énoncées par Pascal. (Réflex. sur la géométrie).

1° N'entreprendre de définir aucune des choses tellement connues d'elles-mêmes qu'on n'ait point de termes plus clairs poùr les expliquer ;

2° N'admettre aucun des termes obscurs et équivoques sans définition ;

3° N'employer dans la définition des termes que des mots parfaitement connus ou déjà expliqués.

Il faut y ajouter, de ne jamais faire entrer dans la définition le terme à définir. (*Ibid.*)

Les conditions de la *définition des choses* sont plus difficiles. La règle suprême est d'exprimer la qualité *essentielle* et *propre* de la chose à définir. Pour être parfaite dans la forme une définition doit être : 1° *claire* ; 2° *courte* ; 3° *réciproque* ; 4° *égale au défini* ou convenir à tout le défini et rien qu'au défini *omni et soli definito.*

1° La définition doit être *claire* ; son but est de porter la clarté dans l'esprit. Il ne faut pas définir *obscurum per obscurius* défaut souvent reproché aux définitions d'Aristote (1). Mais la clarté elle-même est relative ; il y a la clarté des sens et celle de l'esprit. La clarté scientifique est obscure pour le vulgaire, qui veut tout saisir avec les sens et l'imagination. Beaucoup de définitions très-vraies et très-claires ont besoin d'un esprit préparé pour être comprises ; plusieurs de celles d'Aristote peuvent ainsi se justifier. — 2° La *brièveté* est une qualité de la définition qui

(1) Exemple : la fameuse définition de l'*entéléchie* : « L'âme est la première entéléchie d'un corps organisé ayant la vie en puissance. » (*De anima*. II. 1. 4.)

la distingue de la *description.* « Puisqu'elle est faite pour donner l'essence des choses, elle doit aller autant qu'il se peut au principe constitué et à la différence propre et spécifique sans se charger des propriétés èt des accidents. La raison est que les propriétés se déduisent de l'essence et y sont comprises, de sorte qu'il suffit de l'expliquer, et pour ce qui est des accidents, ils sont hors de la nature de la chose, et par là ils n'appartiennent pas à la définition. » (Bossuet *Logique*, liv. II. ch. 13.) — 3° La *réciprocité* consiste en ce que, dans la définition, le sujet peut s'échanger avec l'attribut. (V. *suprà.*) La science est la connaissance appuyée sur des principes et réciproquement. (Platon.) Cette substitution doit toujours être possible, puisque le mot à définir et les termes qui le définissent désignent le même objet, exprimé par un mot ou par plusieurs. — 4° Quelle soit égale au défini, cela est la pierre de touche. Si elle ne s'étend pas à tous les objets du genre, elle n'est plus universelle. Si elle convient à d'autres objets, elle le dépasse et perd son caractère spécifique. Elle ne distingue plus. Peu de définitions résistent à l'application de ces règles. Lisez *Log.* de P. Royal, 1, 2, et 4e partie, Bossuet *Logique ;* Pascal *de l'Esp. géom.*, Laromiguière, 12 et 13 leçons.

ART. III. — DE LA DIVISION ET DE LA CLASSIFICATION.

§ I. — De la Division.

Recte habita partitio illustrem et perspicuam totam efficit orationem.
(Cic. *De inven.* I, 22.)

La première condition pour étudier ou traiter un sujet, est de s'en former une idée nette, et la définition répond à ce but. La seconde, c'est de le diviser. Il faut décomposer l'idée totale en autant d'idées partielles qu'elle en comporte. Descartes fait de la division une des règles fondamentales de sa méthode. La division est une véritable analyse, puisqu'elle décompose un tout en ses parties ; c'est aussi une synthèse, puisqu'elle les range dans l'ordre le plus convenable.

« Comme il y a deux sortes de *tout*, il y a aussi deux sortes de divisions. Il y a un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appelées en latin *totum*, et dont les parties sont appelées *parties intégrantes*. La division de ce tout s'appelle proprement *partition*, comme quand on divise une maison en ses appartements, une ville en ses quartiers, un royaume ou un État en ses provinces, l'homme en corps et en âme, le corps en ses membres. La seule règle de cette division est de faire des dénombrements bien exacts et auxquels il ne manque rien. (P.-R., 2e part., ch. XV.)

L'autre *tout*, appelé en latin *omne*, représente une classe d'objets que l'on divise en genres et en espèces. Le mot animal est un tout de cette nature. (Voy. *Classifications*.)

Les règles de la division sont : 1° Qu'elle soit entière ou *adéquate*, condition qui se trouve remplie lorsque tous les membres de la division égalent le tout divisé. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnements que le défaut d'attention à cette règle. Ainsi, entre ignorant et savant, il y a une certaine médiocrité de savoir qui tire un homme du rang des ignorants et qui ne le met pas encore au rang des savants. Entre vicieux et vertueux, il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba : *Magis extra vitia quam cum virtutibus*. Entre le jour et la nuit, il y a le crépuscule. (*Ibid.*)

2° La deuxième règle qui est une suite de la première, est que les membres de la division soient *opposés*, comme pair, impair ; raisonnable, privé de raison.

3° La troisième règle, qui est une suite de la deuxième, est que les membres se distinguent et ne rentrent pas les uns dans les autres. Ainsi, on ne doit pas diviser les opinions en *vraies*, *fausses* et *probables*, parce que toute opinion probable est vraie ou fausse. Mais on peut les diviser, premièrement en vraies et en fausses, puis diviser les unes et les autres en certaines et en probables. » (*Ibid.*)

Une division doit aussi être *naturelle*, c'est-à-dire présenter les parties du tout divisé dans l'ordre le plus convenable. Platon, par exemple, ramène les vertus à quatre principales :

la *prudence*, la *tempérance*, le *courage* et la *justice*. Il nous semble que Cicéron (*De Officiis*, I) a tort d'intervertir cet ordre, et de placer la justice, qui est une vertu sociale, avant le courage et la tempérance, qui sont des vertus privées.

La *brièveté* et la *clarté* sont aussi les qualités d'une bonne division. La diffusion et l'obscurité qui partout sont des défauts, sont ici un vice capital. La clarté naît principalement de l'ordre. La précision, cette qualité du discours est ici d'autant plus exigée, qu'il s'agit de graver les idées principales dans l'esprit et la mémoire. On doit éviter aussi la multiplicité des divisions et des subdivisions. *Dividi, non concidi utile est... Idem enim vitii habet nimia quod nulla divisio. Simile confuso est quidquid usque in pulverem sectum est.* (Sénèque, *Ep.*, 89. « On veut éclairer les objets, et on disperse les rayons de lumière. On veut soulager l'esprit, et on le surcharge, on l'accable. » (Laromig. t. 2, 10e *Leçon.*) (Voy. Bossuet, *Log.* Liv. III, ch. 5.)

§ II. — Des classifications.

> Sunt notanda genera et ad certum numerum paucitatemque revocanda.
> (Cic. *De Orat.* I, 42.)

I. Nature et but des classifications. — On nomme classification un système où les objets sont rangés, selon leurs ressemblances et leurs différences, dans un certain nombre de genres et d'espèces méthodiquement distribués.

Les classifications ont pour effet de soulager l'attention en renfermant l'objet de nos études dans des limites proportionnées à nos forces. Elles viennent au secours de la mémoire, en ramenant la multiplicité des objets à l'unité. Elles facilitent la comparaison ; car le simple rapprochement des objets nous dévoile de nouveaux rapports. Elles satisfont la raison, qui se plaît dans l'ordre et la symétrie. Enfin, elles rendent possibles et abrégent les définitions.

Il entre dans une classification un nombre plus ou moins grand de divisions et de subdivisions. Les termes essentiels sont : le *genre* et l'*espèce*.

II. Méthodes employées pour les former. — Pour former une classification, on peut suivre deux procédés inverses, l'un d'*analyse*, l'autre de *synthèse*.

Dans la considération des objets, on peut s'attacher d'abord aux ressemblances en négligeant les différences : on forme ainsi des genres ; puis on distingue dans chaque genre des espèces ; on descend enfin des espèces aux individus. En procédant ainsi, on va du général au particulier, du simple au composé. La méthode est synthétique.

Si, au contraire, on commence par examiner les individus dans l'ensemble de leurs propriétés particulières, et que l'on rapproche ceux qui offrent le plus grand nombre de qualités semblables, on créera d'abord des espèces ; puis, avec les espèces, on formera des genres ; des genres, on s'élèvera à des classes plus générales encore ; on groupera les genres en familles, les familles en ordres, les ordres en classes etc. L'analyse conduit ainsi du particulier au général, du composé au simple. A la méthode analytique sont dues les classifications naturelles ; à la méthode synthétique, les classifications artificielles.

III. Classifications artificielles et classifications naturelles. — On distingue, en effet, deux sortes de classifications : les unes *artificielles*, les autres *naturelles*.

1° *Les Classifications artificielles* sont fondées sur des caractères extérieurs, ordinairement peu nombreux, et pris plus ou moins arbitrairement dans les objets. Elles ont pour origine la faiblesse de l'esprit humain, l'imperfection de la science à son début, la nécessité de mettre les connaissances acquises à la portée des intelligences, et de suivre dans l'éducation le développement graduel des facultés humaines. Elles ont aussi leur emploi dans la vie pratique ; enfin elles frayent la voie aux classifications naturelles.

2° *Les Classifications naturelles* reposent sur l'ensemble des caractères essentiels qui constituent la nature même des êtres. Celles-ci représentent les derniers résultats de la science, et aspirent comme elle à reproduire l'ordre qui règne dans la nature. On conçoit dès lors qu'il ne peut exister de classifica-

tion naturelle absolue et définitive. La plus parfaite contient des lacunes : la nature se joue de nos divisions et de nos méthodes, toujours plus ou moins arbitraires et factices.

IV. Règles de la classification. — La perfection relative d'une classification dépend des conditions suivantes, et de la mesure dans laquelle elles sont observées.

1° La première est la *constance* ou l'uniformité des caractères qui servent de base à la classification. Si les caractères distinctifs du genre et de l'espèce ne se retrouvent pas dans tous les individus de la même espèce et du même genre, comment pourra-t-on les reconnaître? Le signe étant trompeur, il devient impossible de retrouver les objets qu'il est destiné à représenter.

2° Les caractères doivent être choisis parmi les plus *importants*. Cette condition inhérente à la classification naturelle doit, autant qu'il est possible, se trouver également remplie dans les classifications artificielles.

3° La troisième consiste à établir une *transition* et une *gradation* naturelles entre tous les membres de la classification. Il ne doit pas y avoir de sauts brusques d'un degré à un autre, et cela surtout dans les classifications naturelles : *natura non facit saltus*. (Leibnitz.)

> *Res sic quæque suo ritu procedit, et omnes*
> *Fœdere naturæ certo discrimina servant.* (Lucrèce, V, 921.)

Une pareille méthode offrira en même temps à l'esprit la plus haute unité systématique.

A cette règle se rattache une condition très-importante à observer dans les classifications naturelles, c'est la *subordination des caractères*, d'où résultent de très-grands avantages. En effet, comme un caractère d'un ordre supérieur en entraîne à sa suite plusieurs autres d'un ordre différent, et en exclut au contraire un certain nombre d'autres, il en résulte que l'énonciation pure et simple suffit pour faire préjuger la présence ou l'absence de ces derniers.

Les conditions précédentes ne peuvent se rencontrer complétement que dans les classifications naturelles. Les sui-

vantes, qui sont prises moins dans la nature des objets que dans leurs rapports avec nous et avec nos besoins, sont spécialement affectées aux classifications artificielles.

Le signe doit être *simple*, *apparent* et facile à saisir. S'il était complexe, difficile à comprendre et à retenir, la méthode ne répondrait pas à son but. Enfin, la classification, comme la division, ne doit offrir qu'un nombre limité de subdivisions ; autrement, la confusion serait à craindre.

Toutes ces conditions sont difficiles à concilier. Celles du premier ordre semblent exclure les secondes. Les unes sont propres aux classifications naturelles, les autres aux classifications artificielles. Cependant cette conciliation est possible dans une certaine mesure. Voici en particulier comment les classifications naturelles retrouvent les avantages qui semblent n'appartenir qu'aux classifications artificielles :

La science a pour but de découvrir des rapports et des lois. Or, à mesure qu'elle avance dans la connaissance des êtres de la nature, elle saisit la liaison qui existe entre les propriétés intimes ou cachées des êtres et leurs propriétés extérieures. Ce rapport permet donc de prendre le caractère extérieur comme signe ou symbole des caractères intérieurs. Ainsi, le minéralogiste à l'aspect des propriétés physiques d'un minéral, reconnaît à quel genre il appartient et peut déterminer ses propriétés chimiques. Par là, pour le savant du moins, une classification naturelle offre le même avantage qu'une classification artificielle, uniquement fondée sur des caractères extérieurs et superficiels.

La nature procède toujours par les moyens les plus simples. De sorte que, plus la science pénètre avant dans la connaissance de ses secrets, plus la diversité et la multiplicité s'effacent, plus se dévoile l'unité du plan général de la création. Il suit de là que les classifications qui reproduisent de la manière la plus parfaite l'ordre même de la nature, doivent offrir en même temps le plus haut degré de simplicité. Quel que soit d'ailleurs le nombre des divisions et des subdivisions, la gradation observée entre les genres et les espèces introduira dans tout le système l'ordre et la

clarté, et empêchera l'esprit de se perdre dans les détails.

La science débute par des classifications nécessairement superficielles, mais qui ont l'avantage de rendre possibles et de faciliter les recherches ultérieures. Bientôt de nouvelles découvertes font sentir la faiblesse des premières classifications. Celles-ci sont remplacées par d'autres qui, à leur tour, seront renversées par de meilleurs systèmes. Cette succession est loin d'être naturelle et pacifique. La lutte s'établit entre les anciennes et les nouvelles méthodes. Mais cette lutte, dans laquelle interviennent malheureusement les passions et les intérêts étrangers à la science, est la condition des progrès de l'esprit humain.

Sur les Classifications, lisez Degérando : *Des signes dans leur rapport avec l'art de penser*, t. 3, ch. 4. — Cuvier, *le Règne animal*, Introduction. — Ampère, *Essai d'une classification des sciences.*

CHAPITRE II

DU JUGEMENT.

§ I. — De la nature du jugement et de la proposition.

Le jugement, comme acte réfléchi de la pensée, est l'*affirmation d'un rapport entre deux idées.* Il résulte de l'abstraction et de la *comparaison* réunies. (Voy. p. 149.) Pour tous les logiciens, il constitue la seconde opération de l'esprit, et il diffère du raisonnement en ce que le rapport des deux idées est perçu immédiatement sans intermédiaire. L'analyse du jugement et de ses formes diverses, dans la proposition qui en est l'énoncé, est un travail long et compliqué, dont les résultats généraux seuls peuvent ici être indiqués. Nous renvoyons aux auteurs qui en traitent plus en détail. (*Logique* de Port-Royal, 2e part. Bossuet, *Logique*, liv. II.)

Le jugement consiste donc à réunir ou à séparer par l'*affirmation* ou la *négation* les notions déjà acquises ou formées. L'essence du jugement est toute dans l'*affirmation* ; car nier, c'est affirmer, et percevoir simplement un rapport ou la réalité sans l'affirmer, n'est pas juger. L'acte de juger dans le discours est désigné par le *verbe*, qui seul donne un sens à la proposition.

Il est facile d'assigner à chaque terme ou élément, dans cette opération, son caractère et sa fonction spéciale : 1° le terme dont on affirme quelque chose est le *sujet* ; 2° l'idée qui est affirmée ou niée du sujet est l'*attribut* ; 3° le mot qui représente l'acte même d'affirmer ou l'affirmation, est le *verbe*. Sans verbe, il n'y a point de proposition ou de *discours*. « Nommer *Dieu*, ou *homme*, ou *éternel*, n'est pas un discours ; mais assembler ou séparer ces termes, en disant : *Dieu est éternel*, l'*homme n'est pas éternel*, c'est

une oraison, au sens auquel on emploie ce mot quand on parle des parties du discours. Cela s'appelle aussi *discours.* » (Bossuet, *Logique*, liv. II, ch. I.)

Le véritable verbe est le verbe *être*, qui implicitement ou non est contenu dans tous les autres verbes. Tantôt il affirme simplement l'*existence* ; tantôt il sert à lier deux termes et affirme l'*attribut* du sujet. Je suis ; Dieu est ; la chimère n'est pas ; voilà le premier cas. L'homme est libre ; Dieu est éternel ; voilà le second. D'où deux sortes de propositions correspondantes.

Le verbe se supprime quelquefois ; mais il est sous-entendu. *Heureux celui qui craint Dieu!* Je joins un vœu à une affirmation, dont la force est dans le mot sous-entendu : celui qui craint Dieu *est* heureux. Ailleurs le verbe est compris avec l'attribut dans le même mot : *J'aime* veut dire *je suis aimant.*

§ II. — Des formes du jugement et de la proposition.

Nous ne nous arrêterons qu'aux principales. Les propositions sont : *incomplexes* ou *complexes ; simples* ou *composées* ; *universelles* ou *particulières* ; *affirmatives* ou *négatives*. Elles sont aussi *vraies* ou *fausses* ; *absolues* ou *conditionnelles*, etc.

1° Une proposition *incomplexe* est celle dont le sujet et l'attribut sont exprimés en un seul mot : Dieu est bon ; l'âme est simple. Elle est *complexe*, lorsque chaque terme ou l'un des deux est exprimé par plusieurs mots et présente plusieurs idées en une seule : L'Être tout-puissant est exempt d'envie ; La substance simple n'est pas sujette à la dissolution. Dans la proposition complexe, on trouve souvent d'autres propositions incidentes, liées à la proposition principale ; L'homme qui craint Dieu est véritablement sage. Mais il y a toujours une proposition principale dont l'autre n'est que l'attribut.

2° Les propositions *composées* sont celles où il entre en réalité plusieurs propositions en une seule, comme quand il

y a plusieurs sujets ou plusieurs attributs. Ni l'or ni la grandeur ne nous rendent heureux. L'or, d'une part, la grandeur, de l'autre, sont le sujet de deux propositions qui peuvent être séparées et sont ici réunies. J'*existe*, le *sage est heureux*. Voilà deux propositions simples.

Il y a des propositions composées qui paraissent simples; d'autres simples paraissent composées. Il faut regarder alors à la pensée, non à la phrase ou à l'expression.

3° Les propositions considérées dans leur *quantité* sont *universelles* ou *particulières*.—Elles sont *universelles*, quand le sujet est pris dans toute son étendue ou comprend tous les individus, sans exception : Tout homme est menteur : Nul n'est prophète dans son pays. — Elles sont *particulières*, lorsque le sujet a moins d'étendue ou ne s'applique qu'à plusieurs individus : Quelques hommes sont vertueux. — Enfin elles sont *singulières*, lorsque le sujet est un seul individu : Platon est le plus éloquent des philosophes.

4° Envisagée dans sa *qualité*, une proposition est *affirmative* ou *négative*. La qualité en effet ou l'essence du jugement est l'affirmation et la négation. Mais il faut encore ici prendre garde à la forme. Une proposition qui paraît négative et l'est dans la forme, peut être au fond affirmative, comme quand je dis : La puissance divine n'a pas de bornes. En niant le fini de Dieu, j'affirme sa puissance infinie. Or, l'infini, comme dit Fénelon, est la suprême affirmation. Le fini est la borne, la négation.

Toute proposition douteuse est aussi, en réalité, affirmative ; elle affirme un état de l'âme, le doute. Si elle n'affirme ni ne nie, ce n'est plus juger ; il n'y a plus de proposition.

5° Toute proposition est *vraie* ou *fausse*. Elle est vraie, si elle est conforme à la chose, fausse, si elle ne lui est pas conforme : ainsi, quand l'être dont j'affirme l'existence existe réellement, et quand l'attribut que j'affirme ou je nie du sujet lui convient ou ne lui convient pas. « C'est une qualité merveilleuse de l'entendement, dit Bossuet, de pouvoir se rendre conforme à tout ce qui est, en formant sur chaque

chose des propositions véritables. » (*Logique*, liv. II, ch. XI.) Ce sujet a déjà été traité.

5° Une proposition est *absolue* quand elle est l'énonciation simple d'une chose sans exception ni condition : L'homme est mortel. Elle est *conditionnelle* quand on énonce la chose sous condition : si tu mens, tu seras puni.

On distingue beaucoup d'autres formes de la proposition, qui sont énumérées dans les traités de Logique et de Grammaire. Il y a des propositions *copulatives*, *disjonctives*, *causales*, *relatives*, *discrétives*, etc., etc. Elles sont marquées par les mots *et*, *ou*, *parce que*, etc., qui les précèdent (Voy. Port-Royal.) — Il est une espèce de propositions dont nous parlerons ailleurs, ce sont les propositions évidentes d'elles-mêmes ou les *axiomes* (Voy. *Démonstration.*)

Un philosophe moderne, Kant, a essayé, après Aristote de classer toutes les formes essentielles du jugement en les ramenant à des *catégories*. Nous nous bornons à énoncer sa division. (Voy. *Crit. de la raison pure*, 2e part., liv. I.)

Il rapporte tous les jugements à quatre catégories désignées par les mots *quantité*, *qualité*, *relation* et *modalité.* Chaque catégorie contient trois espèces ou degrés.

I. *Quantité*,
universels,
particuliers,
individuels.

II. *Qualité*,
affirmatifs,
négatifs,
limitatifs.

III. *Relation*,
catégorique,
hypothétique,
disjonctifs.

IV. *Modalité*,
démonstratifs,
assertoriques,
problématiques.

La *quantité* désigne le nombre d'objets auxquels s'étend le jugement ; la *qualité*, la nature même du jugement ou de l'affirmation ; la *relation*, le rapport entre les objets que le jugement rapproche ou sépare ; la *modalité*, le rapport du jugement à l'esprit ou la manière dont il conçoit l'existence des choses.

Chaque catégorie exprime des notions correspondantes de l'entendement. Les notions de *totalité*, de *pluralité*, et d'*unité* s'appliquent à la *quantité*. Celles de *réalité*, de *né-*

gation et de *détermination*, à la *qualité*. La catégorie de relation est régie par les notions de *substance*, de *causalité* et de *réciprocité*. Celle de *modalité* suppose dans l'esprit les conceptions de *nécessité*, d'*existence* et de *possibilité*.

Une autre division moins systématique est la distinction réelle et féconde qu'établit le même philosophe entre les jugements *analytiques* et les jugements *synthétiques*. Par jugements analytiques, il entend ceux dont l'attribut énonce une idée déjà contenue dans le sujet. Dans cette proposition, par exemple : *Les corps sont étendus*, l'idée d'étendue est comprise dans celle de corps; l'attribut n'ajoute rien au sujet; mais il appelle l'attention sur une qualité que l'analyse sépare des autres propriétés des corps.

Dans les jugements synthétiques, l'attribut, au contraire, exprime une idée qui s'ajoute au sujet, et qui, par conséquent, n'y était pas comprise. Exemple : *Les corps sont pesants, l'âme est immortelle*. Les corps peuvent se concevoir sans la pesanteur, et l'immortalité se démontre.

Parmi les jugements synthétiques, le même philosophe distingue encore ceux qu'il appelle *synthétiques à priori*, c'est-à-dire antérieurs à l'expérience, et ceux qu'il nomme *synthétiques à posteriori*, comme étant dus à l'expérience. *Tout phénomène a une cause; tous les corps sont dans l'espace*, voilà des jugements synthétiques *à priori*. Pour savoir que tout fait a une cause, que tout corps occupe un lieu dans l'espace, il n'est pas nécessaire d'avoir été témoin d'un grand nombre de faits, d'avoir vu beaucoup de corps; le jugement devance l'expérience. *Les corps sont pesants; tous les métaux sont fusibles*, ce sont là des jugements synthétiques *à posteriori*; ils énoncent des propriétés dans les corps, qui n'ont pu être découvertes qu'à la suite d'un grand nombre d'expériences. Tous les principes de la raison et les vérités nécessaires rentrent dans la première classe; les principes contingents qui représentent les lois de la nature appartiennent à la seconde. (*Ibid.* Introd.)

CHAPITRE III

DU RAISONNEMENT.

> Ce que les instruments d'optique ou de mécanique ajoutent à la puissance de l'œil ou de la main, le raisonnement l'ajoute à la force de l'esprit.
> (Laromiguière, *Disc. sur le Raisonnement.*)

ART. I. — DU RAISONNEMENT EN GÉNÉRAL.

§ I. — Nature et base du Raisonnement.

Considérée en elle-même, l'opération de l'esprit qu'on nomme raisonner, consiste à comparer plusieurs idées ou plusieurs jugements pour saisir leur convenance ou leur opposition.

La base de cette opération est l'axiome appelé *principe de contradiction* et qui est ainsi formulé par Aristote : « *Il* « *est impossible que la même chose soit et ne soit pas en* « *même temps sous le même rapport.* » (*Mét.*, XI, ch. 15.) Autrement la vérité se contredirait.

Condillac a cru avoir fait faire un pas à la théorie du raisonnement en substituant à ce principe celui de l'*identité*. Selon lui, tout raisonnement se réduit à la perception d'une identité *totale* ou *partielle* entre des idées dont l'expression seule varie. Le raisonnement algébrique devient ainsi le type de tout raisonnement possible. Le raisonnement n'est qu'une série d'équations. (*Langue des calculs.* — Voy. Laromiguière, t. I, *Disc. de l'identité sur le raisonnement.*)

Sans discuter à fond cette théorie, il est facile de faire voir qu'elle est étroite et fausse. 1° Si elle éclaire la nature du raisonnement mathématique, elle ne l'explique pas tout entier. Même dans le cas du raisonnement algébrique, l'identité n'est pas complète. Les changements que l'on fait subir aux signes indiquent des changements ou des aspects

divers dans la manière d'envisager les quantités. (De Tracy, *Logique*, ch. I.) 2° Dans tout raisonnement par identité, c'est-à-dire où la conséquence est la même vérité que le principe sous une autre forme, l'identité qui est au fond des choses n'existe pas pour l'esprit ; il faut la lui montrer, et c'est l'office du raisonnement. Donc il faut distinguer entre l'identité *en soi* et l'identité pour *l'esprit*. (Kant.) 3° Dans le cas où la vérité démontrée est contenue dans le principe, l'identité n'est que *partielle*, ce que reconnaît Condillac. Mais alors qu'est-ce qu'une identité *partielle* ? une identité qui n'est pas une identité. (De Tracy, *ibid.*) 4° Pour qu'un raisonnement s'établisse légitimement, il suffit qu'une vérité soit avec une autre dans un rapport nécessaire, qu'il y ait accord ou *convenance* et c'est le cas le plus fréquent. (Locke ; Leibnitz, *Nouv. Ess.*, liv. IV, chap. II.) — Il faut donc en revenir au principe d'Aristote, qui seul embrasse tous les cas du raisonnement.

§ II. — Des formes générales du raisonnement. De l'induction et de la déduction.

Dans cette opération successive par laquelle l'esprit arrive à la vérité d'une manière indirecte, il suit une double voie. Ou il s'élève du particulier au général, et il raisonne par *induction ;* ou d'une vérité générale il tire une vérité particulière, et c'est la déduction. Le raisonnement *par analogie* n'est qu'un mode des deux autres. Toute science s'établit par ce double procédé inductif et déductif. « Nous n'apprenons rien, dit Aristote, que par induction et démonstration. » Ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς.

§ III. — De l'induction.

L'induction est le procédé qui va du particulier au général (1). Or, l'esprit débute toujours par le particulier. Des faits il s'élève aux lois, des effets il remonte aux causes. La

(1) Ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. (Arist. *Top.* I, ch. x.)

raison sans doute n'arrive pas vide d'idées en présence des faits. Ces idées, elle les possède virtuellement, ainsi que les principes ou les vérités qui servent de base à la démonstration. Mais ces idées, ces principes, il faut les dégager des faits particuliers et des perceptions sensibles, qui les enveloppent s'ils ne les contiennent. (Voy. *Origine des idées.*) La réflexion qui les dégage, l'abstraction qui les sépare et l'induction qui les généralise sont des procédés antérieurs à la déduction. Toute déduction suppose donc une induction préalable. (Aristote.)

On a soutenu que l'induction rentre dans la déduction. Cela peut être vrai de la forme, non du procédé intellectuel. Si l'induction est le procédé qui conduit à l'universel ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος (Arist.), et que la déduction soit le procédé inverse, comment les identifier ? Il en est comme de l'*analyse* et de la *synthèse*. (*Méth.*) Aristote fait rentrer l'induction dans le syllogisme ; mais c'est à condition d'égaler les parties au tout, le *mineur* au *moyen*, dans ce qu'il appelle « le syllogisme de la proposition *immédiate.* » (I. Analyt.) C'est d'ailleurs une pure forme, qui n'atteint pas le procédé vital de l'esprit ; celui-ci est distinct de l'arrangement postérieur des idées. L'esprit n'en est pas moins parti de l'individuel pour aller au général, sans quoi la déduction elle-même serait impossible. — Mais, dira-t-on, vous oubliez que la raison, quand elle aborde la réalité, est pourvue d'idées, de principes, et que c'est par ces idées, ces principes, qu'elle comprend le particulier, l'individuel. — Soit, en ce sens le général précède le particulier ; mais alors on confond la raison avec le raisonnement. La raison est la base de l'induction comme de la déduction. Encore ses principes ne sont-ils qu'à l'état virtuel et la présence des faits est nécessaire pour les évoquer. Aussi l'induction est le procédé même de la raison comme le reconnaît Aristote. Quant à l'induction *empirique*, dont il sera question ailleurs, il est certain qu'elle suppose des idées *à priori;* la notion de *loi*, le principe de la *stabilité des lois de la nature*, base identique, majeure, commune de toute induction dans la sphère expérimentale ;

mais cette base, c'est la raison qui la donne. S'agit-il de dégager la loi et de la reconnaître sous la diversité des faits, la déduction n'y est pour rien ; c'est la raison qui clôt le cercle des expériences, et déclare celles-ci suffisantes pour constater la loi. L'induction qui généralise ou étend cette loi à tous les cas possibles n'est toujours pas le procédé déductif qui de la loi ou du principe revient au cas particulier. Le mouvement de l'esprit est double ; et les deux procédés restent distincts. L'un est l'opposé de l'autre. (Voy. Aristote, *Analytiques Post.*, I, XVII.)

§ IV. — De la déduction.

Quelle est la *nature* et le but du raisonnement déductif ? — C'est de mettre en rapport avec une vérité générale une vérité particulière qui s'y trouve contenue ou la reproduit sous une forme différente. Faire voir ce rapport que l'esprit n'apercevait pas, tel est l'unique rôle du raisonnement (1). Ce rapport se démontre au moyen d'une ou de plusieurs propositions intermédiaires, qui unissent le principe à la conclusion et révèlent leur identité, leur convenance ou leur opposition. Quelquefois la conclusion est voisine du principe ; quelquefois elle en est éloignée, et l'esprit a besoin de passer par un plus grand nombre d'intermédiaires avant d'apercevoir le lien qui unit le principe à la conséquence finale ; c'est ce qui a lieu, par exemple, dans la plupart des raisonnements mathématiques. Mais, quel que soit le nombre des intermédiaires, l'opération qui constitue le raisonnement déductif est toujours la même, et les conditions de sa légitimité ne changent pas. Ces conditions sont : 1° que le principe soit vrai ; que son rapport avec la conclusion

(1) « Les propositions complétement identiques sont loin d'être inutiles, puisqu'à force de conséquences et de définitions, on peut montrer que d'autres vérités qu'on veut établir peuvent s'y réduire. » (Leibnitz, *Nouv. Essais sur l'Ent. hum.*) — Dire qu'un triangle a trois côtés, cela n'est pas si identique qu'il semble ; car il faut un peu d'attention pour voir qu'un polygone doit avoir autant d'angles que de côtés ; aussi y aurait-il un côté de plus si le polygone n'était point supposé fermé. » (*Ibid*).

soit évident. La vérité du principe doit être saisie immédiatement, ou avoir été antérieurement prouvée.

Le raisonnement déductif n'est-il, comme l'ont prétendu les partisans exclusifs de l'induction, qu'un moyen de retrouver les idées que nous possédons déjà, de faire, en quelque sorte, l'inventaire de nos connaissances ? Est-il dénué d'invention ? — Soutenir une pareille thèse, ce serait accuser de stérilité les sciences qui emploient, comme instrument, le raisonnement déductif, les mathématiques, par exemple. Il y a ici une méprise. Oui, sans doute, le raisonnement n'apprendrait rien à une intelligence capable d'apercevoir immédiatement les rapports des choses et toutes les vérités que renferme une vérité générale. Mais cette intelligence n'est pas la nôtre. L'esprit humain, dont la vue est singulièrement faible et courte, ne voit pas ces rapports, du moins immédiatement; il faut qu'il les cherche ou qu'on les lui montre (1). A-t-il saisi un rapport inconnu entre une vérité particulière et un principe connu ? il a fait une véritable découverte. Pour lui un problème est résolu, une proposition est démontrée. Le raisonnement déductif n'est pas d'une moindre fécondité que l'induction. Il crée tout un ordre de sciences, aussi remarquables par l'étendue de leurs applications que par leur exactitude. L'astronomie doit à la puissance du calcul ses étonnantes découvertes. Dans les sciences expérimentales, le raisonnement se combine avec l'observation, la dirige et souvent la devance; il tire les conséquences des faits observés, et donne aux expériences elles-mêmes plus de précision. Dans les sciences mixtes, comme la morale, la théologie et la jurisprudence, où il s'agit de développer ou de défendre les vérités de la conscience et de la révélation, d'interpréter et d'appliquer les

(1) « Quelqu'un a besoin dans le danger d'une balle de pistolet; il manque de plomb pour en fondre : un ami lui dit : Souvenez-vous que *l'argent* que vous avez dans votre bourse est *fusible* : cet ami ne lui apprendra point une qualité de l'argent, mais lui fera penser à un usage qu'il en peut faire pour avoir des balles de pistolet dans ce pressant besoin. Une bonne partie des vérités morales et des plus belles sentences des auteurs est de cette nature. Elles n'apprennent rien bien souvent, mais elles font penser à propos à ce qu'on sait. » (Leibnitz, *Nouv. Essais sur l'Entend. hum*, liv. IV, ch. 8.)

lois positives, la déduction joue le principal rôle. Mais on ne doit pas oublier qu'au-dessus d'elle est la raison qui lui fournit ses *principes nécessaires*, et que, dans la sphère des choses réelles, les plus savantes déductions ne sont qu'hypothétiques, si *l'observation des faits* ne vient les confirmer et les justifier.

ART. II. — DU SYLLOGISME ET DES AUTRES FORMES DE RAISONNEMENT.

..... Servetur ad imum
Qualis ab incœpto processerit, et sibi constet.

§ I. — Analyse du syllogisme.

Le raisonnement affecte un grand nombre de formes. La principale, celle à laquelle toutes les autres se ramènent, est le syllogisme.

Le syllogisme est un raisonnement composé de trois propositions dont la dernière suit des premières. (Arist.)

On distingue dans le syllogisme la *matière* et la *forme*. La matière, ce sont les *propositions* et les *termes*. La forme est leur disposition dans un ordre propre à faire ressortir leur rapport.

Les trois *propositions* du syllogisme se nomment *majeure*, *mineure* et *conclusion*. Les deux premières portent le nom de *prémisses*. La conclusion est aussi la *question*.

Il entre dans un syllogisme *trois termes*, qui, deux fois répétés, font le sujet et l'attribut des trois propositions. Ils se nomment *majeur*, *mineur* et *moyen*. Les deux premiers s'appellent aussi *termes extrêmes*.

On nomme *grand terme* celui des extrêmes qui exprime une idée plus générale; *petit terme*, celui dont l'idée a moins d'étendue. Le premier est l'attribut, le second le sujet de la conclusion. Ils figurent, l'un dans la majeure, l'autre dans la mineure, et donnent leur nom à ces deux propositions. Le *moyen terme* est celui qui, étant lui-même contenu dans un autre, contient un autre terme et devient

ainsi moyen par sa position même. (Aristote, *ibid.*, ch. IV.)

Trois termes et trois propositions, voilà les matériaux du syllogisme. Voyons quel en est le sens et la forme.

Les trois termes du syllogisme représentent *trois idées*. Deux de ces idées exprimées par les termes extrêmes, constituent la *question*. Il s'agit de savoir si ces deux idées se conviennent ou non. Pour saisir leur rapport on les compare à une troisième qui soit leur commune mesure.

Le syllogisme a donc pour base cet axiome : *Deux idées qui conviennent à une troisième se conviennent entre elles; deux idées qui ne s'accordent pas avec une troisième ne s'accordent pas entre elles.*

Cet axiome, qui exprime l'*identité de la vérité* et l'accord des vérités entre elles, n'est autre, on le voit, que le principe de contradiction, (v. *suprà*), dont l'axiome mathématique n'est lui-même qu'un cas particulier.

Trouver l'idée moyenne, mettre les deux autres en rapport avec elle, de manière à faire ressortir leur *convenance* ou leur *disconvenance*, c'est là tout le secret et l'artifice du syllogisme. Or, voici comment, pour arriver à ce but, on doit disposer les termes et les propositions.

On compare, d'abord, le grand terme ou le terme *majeur* avec le terme moyen, ce qui donne la première proposition ou la *majeure*. On compare ensuite le terme *mineur* ou le petit terme avec le même terme moyen; d'où résulte la seconde proposition, c'est-à-dire la *mineure*. Enfin, dans la troisième proposition, qui est la *conclusion*, on affirme que les deux termes, successivement comparés au terme moyen dans les prémisses, se conviennent ou s'excluent.

Je veux prouver que l'*homme a des droits*. Pour cela, j'ai recours à une troisième idée, celle de *devoir*. Je compare d'abord l'idée de droit à celle de devoir et je dis : *Tout être qui a des devoirs a aussi des droits* (majeure). Je compare ensuite l'idée d'*homme* à la même idée de devoir et je dis : *Tout homme a des devoirs* (mineure). J'en conclus que les deux idées de droit et d'homme, qui conviennent également

à celle de devoir, se conviennent entre elles (conclusion).

Celui qui a des devoirs a des droits : l'homme a des devoirs ; donc il a aussi des droits.

On voit que le syllogisme n'est autre que le raisonnement déductif, qui conclut du général au particulier. La majeure est une proposition générale, affirmant qu'un attribut appartient à une idée générale. La mineure, proposition particulière, affirme qu'une idée particulière rentre dans l'idée générale, et la conclusion, que ce qui appartient à l'idée générale appartient à l'idée particulière.

§ II. — Des modes et des figures du syllogisme.

I. Des Modes. — On appelle modes du syllogisme les formes qu'il affecte selon la nature des propositions considérées dans leur *quantité* ou leur *qualité*, c'est-à-dire suivant qu'elles sont *universelles* ou *particulières, affirmatives* ou *négatives.* Elles forment ainsi soixante-quatorze modes, mais dont quatorze seulement sont concluants. Ces modes se répartissent en genres selon les figures c'est-à-dire d'après la place qu'occupe le moyen terme dans les prémisses.

II. Des Figures. — La figure est déterminée par la place qu'occupe le *moyen terme* dans les prémisses. Or, comme il ne peut occuper que quatre places, il doit y avoir quatre figures.

La première figure est celle où le moyen est *sujet* dans la majeure et *attribut* dans la mineure. Elle est la plus parfaite, à cause de la subordination régulière des termes, le moyen étant moins étendu que le grand terme et plus étendu que le petit. Elle ne renferme que quatre modes, mais des conclusions de toute quantité et de toute qualité. C'est le modèle même du raisonnement.

La deuxième figure est celle où le moyen est à la fois *attribut* de la majeure et de la mineure. Elle renferme aussi quatre modes, mais elle ne donne que des conclusions négatives. Par là elle est inférieure à la première figure.

La troisième figure est celle où le moyen est *sujet* dans les deux *prémisses*. Elle contient six modes. Elle donne des

conclusions de toute qualité, mais seulement particulières.

La quatrième figure serait celle où le moyen est *attribut* de la majeure et *sujet* de la mineure. C'est la figure attribuée à Galien. Aristote n'en parle pas ; mais il est impossible qu'elle lui ait échappé. Seulement, comme ses cinq modes ne sont pas concluants, il l'écarte comme illégitime, ou il fait rentrer ses modes, sous le nom de modes indirects, dans la première figure.

La description de ces modes et de ces figures est à peu près toute la science syllogistique. Comme elle importe peu à la pratique, nous nous bornerons à renvoyer aux auteurs. (*Log.* de P.-R. — Euler, *Lettres*, 2e part.)

§ III. — Règles du syllogisme.

Nous n'entreprendrons pas l'exposition détaillée des règles du syllogisme. Elles ont été ramenées à huit principales, et résumées dans les vers suivants :

Terminus esto triplex : medius majorque minorque.
Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.
Nequaquam medium capiat conclusio fas est.
Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
Utraque si præmissa neget nil inde sequetur.
Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.
Nil sequitur geminis e particularibus unquam.
Pejorem sequitur semper conclusio partem.

De ces règles, les quatre premières regardent les termes ; les quatre autres les propositions : en voici l'explication.

1° Terminus esto...., etc. *Un syllogisme n'admet que trois termes,* puisqu'il ne contient que trois idées. Cette règle est même tellement rapprochée de la définition du syllogisme, que plusieurs l'ont jugée superflue. Mais il est bon de la rappeler, car il n'est pas rare qu'elle soit violée. Un des sophismes les plus fréquents, l'équivoque, a précisément pour résultat d'introduire dans le raisonnement un quatrième terme. (Voy. *Sophismes.*)

2° Latius hunc..., etc. *Aucun terme ne doit avoir plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses.* Cette règle dérive de la nature même du syllogisme, qui conclut

du général au particulier. Si un des termes de la conclusion était pris dans un sens plus général que dans la majeure ou la mineure, la conclusion dépasserait les prémisses.

3° Nequaquam..., etc. *La conclusion ne doit jamais renfermer le terme moyen.* En effet, qu'est-ce que la conclusion? la question résolue. Or, celle-ci se compose des deux termes extrêmes; donc, elle ne peut renfermer le terme moyen, une proposition n'ayant que deux termes.

4° Aut semel aut iterum..., etc. *Le moyen terme doit être pris au moins une fois d'une manière générale dans les prémisses.* S'il était pris deux fois particulièrement, il exprimerait deux idées différentes, et il y aurait, en réalité, quatre termes dans le syllogisme.

5° Utraque si..., etc. *De deux prémisses négatives on ne peut rien conclure.* En effet, on affirme alors que les deux extrêmes ne conviennent pas au moyen terme. Or, de ce que deux idées comparées à une troisième n'ont rien de commun avec lui, que peut-on conclure? rien. Elles restent après la conclusion ce qu'elles étaient avant.

6° Ambæ affirmantes..., etc. *Deux propositions affirmatives ne peuvent engendrer une conclusion négative.* Si l'on affirme successivement que les deux extrêmes conviennent au terme moyen, la conclusion doit affirmer qu'ils se conviennent entre eux.

7° Nil sequitur..., etc. *De deux propositions particulières on ne peut rien conclure.* Car alors il n'y a aucun moyen de constater si la conclusion est renfermée dans les prémisses, attendu que le syllogisme conclut du général au particulier.

8° Pejorem sequitur..., etc. *La conclusion suit la partie la plus faible.* Ce qui veut dire que, *si l'une des deux prémisses est affirmative et l'autre négative, la conclusion est négative,* et que, *si l'une des prémisses est particulière, la conclusion le sera également.* Dans le premier cas, la conclusion sera négative, puisque l'une des deux idées s'accordant avec le terme moyen et l'autre ne s'accordant pas, elles doivent être séparées dans la conclusion. Si l'une des prémisses est universelle, et l'autre particulière, la conclu-

sion sera particulière. Autrement elle ne serait plus contenue dans les prémisses.

Nous examinerons plus loin l'utilité de ces règles comme de la science et de l'art syllogistique en général. Bornons-nous ici à dire qu'elles ont au moins l'avantage de rendre comme mathématiquement compte de la légitimité d'un raisonnement. Les quatre premières, surtout, en portant l'attention de l'esprit sur les termes, peuvent rendre le plus grand service à celui qui raisonne. Les quatre autres, par cela même qu'elles énoncent les lois formelles du raisonnement, peuvent au moins servir à vérifier son exactitude.

Règle des modernes. — A ces règles les modernes ont substitué une règle unique et plus simple, qui est ainsi formulée : Des deux prémisses la première, la majeure ou la *proposition contenante*, doit renfermer la *conclusion ;* et la seconde, la mineure, proposition *ostensive*, doit montrer qu'elle y est contenue. C'est revenir à la définition du syllogisme.

On ajoute quelques prescriptions d'un caractère plus pratique : 1° Bien préciser le sens des termes dans chaque proposition ; 2° Examiner si les termes conservent la même valeur en passant d'une proposition à une autre. (*Ibid.*) — Ce sont les règles de démonstration. (V. *infrà.*)

§ IV. — Des syllogismes irréguliers.

Le syllogisme complet et régulier se compose de trois propositions rangées dans un ordre invariable ; mais cette forme est, par là même sans élégance, lourde et monotone. Elle donnerait à la discussion une apparence pédantesque et qu'il faut éviter. Elle a donc besoin d'être remplacée par d'autres plus variées, plus faciles et plus rapides.

Ainsi, l'orateur ou le poëte, même lorsqu'ils voudront se rapprocher le plus des formes de l'argumentation, emploieront des tours différents et propres à en déguiser l'aridité scolastique.

> Cet oiseau raisonnait, il faut qu'on le confesse.
> . . . .

Voyez que d'arguments il fit :
Quand ce peuple est pris, il s'enfuit ;
Donc il faut le croquer aussitôt qu'on le happe.
Tout ! Il est impossible. Et puis, pour le besoin
N'en dois-je point garder ? Donc il faut avoir soin
De le nourrir sans qu'il échappe.
Mais comment? Otons-lui les pieds.....
Quel autre art de penser Aristote et sa suite,
Enseignent-ils, par votre foi ?
(La Fontaine, liv. XI, f. ix.)

Voilà le syllogisme défiguré, mais il prend une allure plus libre et moins uniforme ; l'appareil logique disparaît. Quelle que soit la manière de déguiser l'aridité et l'uniformité du raisonnement, le fond ne change pas, le nombre des idées et des termes est le même. Un esprit tant soit peu exercé pourra toujours facilement le dégager et les recombiner selon les lois de la logique. «Toutes les fois que nous trouvons dans le discours ces particules, *parceque*, *car*, *puisque*, *donc*..., c'est la marque indubitable du raisonnement. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. I, § 13.)

Outre le syllogisme, la logique reconnaît divers arguments qui sont ou des abréviations ou des développements du syllogisme, ou plusieurs syllogismes combinés et entremêlés. Tels sont l'*enthymème*, l'*épichérème*, le *sorite*, le *prosyllogisme* et le *dilemme*.

1° L'*Enthymème*. Veut-on abréger le syllogisme et donner par là plus de rapidité au raisonnement? on supprime une des trois propositions, et l'on a un enthymème. La troisième proposition reste dans l'esprit, ἐν θυμῷ.

L'homme a des devoirs,
Donc il a des droits.

Que l'on ne se méprenne pas toutefois sur la nature de l'enthymème. Loin d'être postérieur au syllogisme, il le précède dans le développement naturel de l'esprit humain. L'esprit ne débute pas par l'analyse ni par la réflexion, mais par une synthèse obscure, dans laquelle nous ne faisons qu'entrevoir vaguement les éléments de la pensée et du raisonnement. Il arrive de là qu'une des propositions intégrantes du syllogisme complet nous échappe ou reste dans l'ombre. Pour la saisir, il faut un effort de l'esprit. C'est tantôt la

majeure, c'est-à-dire le principe, tantôt la mineure, tantôt la conclusion elle-même que nous omettons. Dans ce cas, il est clair que l'enthymème ne sous-entend pas; s'il abrége, c'est que la pensée n'est pas assez claire pour être complète. L'enthymème est la forme naturelle et spontanée du raisonnement. Pour trouver le syllogisme sous l'enthymème, il a fallu trois siècles à la philosophie grecque, et le génie d'Aristote (1).

L'enthymème peut néanmoins être réfléchi; on *sous-entend* alors réellement une des propositions, comme pouvant être facilement suppléée. Il arrive aussi quelquefois que l'on renferme les deux propositions de l'enthymème dans une proposition qu'Aristote appelle *sentence enthymématique*, et dont il rapporte cet exemple : ἀθάνατον ὀργὴν μὴ φύλαττε θνητὸς ὤν.

Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

L'argument entier serait : *Celui qui est mortel ne doit pas conserver une haine immortelle; or, vous êtes mortel; donc, etc.*

2° L'*Épichérème* (ἐπιχειρῶ, j'étends) est un syllogisme dont une ou plusieurs propositions sont accompagnées de leur preuve ou explication. Lorsqu'une des propositions a besoin d'être prouvée ou éclaircie, on ajoute à sa suite une série d'autres propositions explicatives ou démonstratives. L'épichéréme peut ainsi former un discours tout entier. « On peut réduire toute l'oraison pour Milon à un argument composé, dont la majeure est : *qu'il est permis de tuer celui qui nous dresse des embûches.* Les preuves de cette majeure se tirent de la loi naturelle, du droit des gens, des exemples. La mineure est que *Clodius a dressé des embûches à Milon*, et les preuves de la mineure sont l'équipage de Clodius, sa suite, etc. La conclusion est *qu'il a donc été permis à Milon de le tuer.* » (*Logique* de Port-Royal.)

3° Le *Sorite* (σωρείτης, *ratiocinium acervale*) est une réu-

(1) Aristote l'appelle le *Syllogisme oratoire;* ῥητορικὸν συλλογισμόν. (*Rhét* I, ch. 2.)

nion de plusieurs syllogismes enchaînés entre eux de telle sorte, que l'attribut de la majeure devienne le sujet de la mineure, l'attribut de celle-ci le sujet de la proposition suivante, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on arrive à une dernière proposition dont l'attribut soit combiné avec le sujet de la première. C'est pourquoi cet argument s'appelle *gradation* ou *accumulation*. L'exemple suivant, emprunté à Sénèque, montre comment à l'aide du sorite, les stoïciens démontraient que le sage est heureux et que la sagesse suffit au bonheur. *Qui prudens est, et temperans est; qui temperans est, et constans est; qui constans est, et imperturbatus est; qui imperturbatus est, sine tristitia est; qui sine tristitia est, et beatus est; ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam vitam satis est.* (*Epit.* 85.)

Un exemple moins sérieux est le sorite du renard de Montaigne :

Ce ruisseau fait du bruit ;
Ce qui fait du bruit remue ;
Ce qui remue n'est pas gelé ;
Ce qui n'est pas gelé n'est pas solide ;
Ce qui n'est pas solide ne peut me porter.
Donc ce ruisseau ne peut me porter.

4° Le *Prosyllogisme*, appelé aussi *Episyllogisme* ou *Polysyllogisme*, est un raisonnement formé de deux ou plusieurs syllogismes enchaînés à la manière du sorite, de sorte que la conclusion du premier devienne la majeure du second. *Ce qui est simple ne peut se dissoudre : l'âme est simple ; donc elle ne peut se dissoudre. — Ce qui ne peut se dissoudre est incorruptible : l'âme ne peut se dissoudre ; donc elle est incorruptible. — Ce qui est incorruptible ne périt pas avec le corps : l'âme est incorruptible ; donc elle ne périt pas avec le corps.*

5° Le *Dilemme* est un raisonnement dans lequel, après avoir décomposé une question en ses parties, on prouve que la conclusion est la même dans chaque supposition. Il est souvent employé dans la discussion ; c'est une manière d'argumenter vive et pressante. On pose à son adversaire une alternative, et après lui avoir laissé le choix entre deux par-

tis, on montre que, dans l'un et l'autre cas, son opinion est fausse. De là le nom de dilemme (δὶς λαμβάνω *je prends deux fois*), ou d'argument à deux tranchants, *utrinque feriens*. Voici à peu près le dilemme par lequel Platon renverse les fables du polythéisme : *Ou Jupiter* (*Apollon ou telle autre divinité*), *a fait ce que vous dites et il n'est pas Dieu ; ou il est Dieu, et il n'a pas fait ce que vous dites.* (*Rép.* II) — On peut dire aux sceptiques ; Ou votre système est faux, ou il est vrai : s'il est faux on doit rejeter le doute universel ; s'il est vrai, il y a donc quelque chose de vrai, et l'on ne doit pas douter de tout (1).

Pour que le dilemme soit légitime, il faut que la proposition disjonctive n'admette pas de milieu, et que chacune de ses parties soit rejetée par une raison solide ; l'exemple suivant pèche contre cette double condition.

> Si vous vous mariez, votre femme sera belle ou laide :
> Si elle est belle, elle plaira aux autres :
> Si elle est laide, elle vous déplaira :
> Donc vous ne devez pas vous marier (2).

Un dilemme fautif risque d'être rétorqué, comme celui-ci : Si, en acceptant une fonction publique, vous vous en acquittez bien, vous offenserez les hommes ; si vous vous en acquittez mal, vous offenserez Dieu : donc vous ne devez pas vous mêler des affaires publiques. On rétorque ainsi l'argument : Que vous vous en acquittiez bien ou mal, vous pouvez déplaire aux hommes : si vous vous en acquittez bien, vous plairez à Dieu : donc vous devez vous en charger.

On reconnaît encore d'autres arguments, tels que l'*induction*, l'*exemple*, et l'*argument personnel* ou *ad hominem*. L'*induction*, qui conclut du tout ce qui a été démontré séparément de chaque partie, n'est autre que l'*induction*

(1) Tel est aussi le dilemme, souvent cité, de Mathan pour faire périr Joas, dans *Athalie*.

> A d'illustres parents s'il doit son origine,
> La splendeur de son sort doit hâter sa ruine ;
> Dans le vulgaire obscur si le sort l'a placé,
> Qu'importe qu'au hasard un sang vil soit versé ?

(2) Un faux dilemme, dit-on, fit brûler la bibliothèque d'Alexandrie. « Ou ces livres, disait Omar, sont conformes au Coran, et ils sont inutiles ; ou ils ne lui sont pas conformes, et ils sont dangereux : donc il faut les brûler.

aristotélique dont il sera parlé. On conclut aussi du semblable au semblable, *à pari*, ou du contraire à son contraire, *à contrario*, ou du plus au moins, *à fortiori*. Cette manière d'argumenter revient fréquemment dans la méthode socratique. — L'*exemple* est une induction imparfaite qui s'appuie sur un cas particulier, mais dont l'identité est frappante avec ce que l'on veut prouver. « Quand deux choses sont du même genre et que l'une d'elles est plus connue, elle fait connaître l'autre. » (Arist., *Rhét.* I, ch. 2.) — L'argument *ad hominem* consiste à montrer qu'un homme est en contradiction avec lui-même dans ses paroles ou ses actions. Si l'art oratoire s'en sert, la logique le déclare peu légitime. On réfuterait mal un moraliste en faisant voir que sa conduite n'est pas d'accord avec sa doctrine. La contradiction n'est que trop dans la nature humaine; personne n'en est exempt. Cependant, quand il s'agit d'attaquer par le ridicule des adversaires qui rejettent les principes du raisonnement et du bon sens, ce moyen est permis, et même le seul possible ; c'est le dernier argument contre les sceptiques et les sophistes (1). Mais on doit en user avec réserve et le tempérer par la forme; l'injure et la personnalité doivent toujours être bannies des discussions philosophiques. L'*ironie* socratique est ici le modèle.

ART. III. — DE LA DÉMONSTRATION.

Ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός.
(Arist. *Analyt. post.* I, iv.)

§ I. — Nature et but de la démonstration.

La démonstration, au sens propre, est cette forme parfaite

(1) En voici un exemple assez plaisant. Un philosophe de la secte éristique, Diodore Cronus, niait le mouvement en s'appuyant sur ce sophisme : *Ce qui se meut est en un lieu : ce qui est en un lieu ne se meut pas ; donc ce qui se meut ne se meut pas.* Ce philosophe, ayant eu l'épaule démise, s'adressa au médecin Hiérophile pour lui demander de le guérir. Ce médecin le railla en ces termes : « Ou votre épaule, lui dit-il, s'est démise dans le lieu où elle était, ou elle s'est démise dans le lieu où elle n'était pas : or, elle n'a pu l'être ni dans l'un ni dans l'autre; donc elle n'est pas démise. » Mais le sophiste le pria de laisser là ces subtilités, et de lui appliquer un remède convenable, selon son art. (Voy. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX.)

de raisonnement qui d'une vérité universelle et nécessaire conclut une autre vérité nécessaire et universelle, en rendant évidente la liaison qui les unit. Aristote la définit : « le syllogisme du nécessaire. » Telle est la démonstration mathématique. « Une conclusion ainsi établie, est une vérité éternelle. » (*An. post.* I, VIII.) L'enchaînement de telles vérités, constitue la *science*, ajoute Aristote. (*Ibid.*) (1)

Au-dessus des vérités démontrées sont celles qui ne se démontrent pas et que conçoit la raison. (Platon, *Rep.* VI.) Aristote le reconnaît lui-même en plaçant au-dessus de la science l'entendement, « comme plus vrai que la science. » (*Ibid.* II, XIX.) Les sciences qui n'emploient pas la démonstration mais l'expérience n'en sont pas moins aussi de véritables sciences.

Il y a deux choses à considérer dans la démonstration : 1° les bases de la démonstration, qui sont les *axiomes* et les *définitions ;* 2° la démonstration elle-même.

§ II. — Des bases de la démonstration. — Les axiomes.

I. NATURE DES AXIOMES. — On appelle axiomes certaines vérités évidentes d'elles-mêmes et qui, n'ayant pas besoin de démonstration, servent à démontrer d'autres vérités. On les appelle aussi *vérités premières* (Buffier) (2), *lois de croyance* (Reid) (3). Ce sont les *premières lumières*, dit Leibnitz. (*Nouv. Essais*, liv. IV, ch. IX.) Tel est l'axiome qui sert de base au raisonnement. « Ce qui est ne peut pas être et n'être pas en même temps. » — Le tout est plus grand que sa partie. — Des parties réunies se forme le tout ; etc. La logique et les mathématiques n'ont pas le privilége de posséder des axiomes ; partout où on raisonne, il faut admettre des principes qui ne se démontrent pas. Il serait

(1) « Le fruit de la démonstration est la science. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. I. Id., *Logique*, liv. II, ch. 16.)
(2) Buffier, *Traité des Vérités premières*.
(3) Reid, t. V, en donne une énumération sous le nom de Principes des vérités nécessaires. — Bossuet, dans sa *Logique*, en cite aussi un assez grand nombre. (Ch. I, § 13.)

absurde de discuter avec un physicien qui n'admettrait pas que tout fait a une cause ; avec un grammairien qui nierait que tout attribut suppose un sujet ; avec celui qui, en morale, soutiendrait que la vertu et le vice sont également louables. (Voy. Reid, t. V, p. 128.)

Il ne faut pas confondre les axiomes ou les *vérités universelles* et nécessaires avec les *faits premiers* qui ne se démontrent pas non plus, mais se constatent et sont aussi évidents : J'existe, les corps existent, les corps sont étendus, l'homme sent, pense et veut, etc. L'axiome est une vérité nécessaire, que conçoit la raison ; le fait est contingent et tombe sous l'observation. (Voy. p. 155.)

Des axiomes diffèrent aussi les *maximes*. Une maxime est une vérité générale, mais qui peut n'être pas évidente ni universellement admise, et qui comporte quelque restriction. « Peu de maximes sont vraies à tous égards, » dit Vauvenargues. Bacon appelle aussi improprement axiomes les faits découverts par l'expérience et que l'induction a généralisés. (*Nov. Organum*, liv. I, aph. CIV.) (1)

II. Nécessité des axiomes ; moyens de les distinguer. Il est clair, dit Aristote, que le principe de la démonstration n'est pas la démonstration, ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις. (*An. post.* II, XIV.) Pour les principes, il faut admettre de toute nécessité que tout n'est pas à démontrer, sans quoi il n'y aurait pas de démonstration. C'est pour le reste seulement qu'il est besoin de prouver. (*Ibid.* I, X.)

Il ne faut pas trop multiplier les axiomes. Beaucoup de gens ne sont que trop disposés à ériger en axiomes leurs propres opinions, qu'ils énoncent dogmatiquement dans une maxime qui, si on n'y prend garde, leur sert à prouver tout ce qu'ils veulent. Il est facile ainsi de bâtir tout un système, qui paraît se déduire géométriquement d'une première proposition. Tels sont les prétendus axiomes de Spinosa, la maxime antique : « Rien ne vient de rien, » invoquée à la

(1) Sur la différence des *maximes* et des *axiomes*, l'usage et l'abus des maximes, voy. Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. IV, ch. VII, § 7.

fois par les épicuriens et les panthéistes ; cette autre : « le semblable seul peut connaître son semblable, » etc.

Il y a donc de vrais et de faux axiomes, et il faut savoir les discerner. La *Logique* de P.-Royal donne à ce sujet (IVe part., ch. VI) quelques règles bonnes à suivre. On peut les résumer ainsi : L'évidence immédiate est le caractère des axiomes ; or il y a deux sortes d'évidence : (voy. *Certitude*) l'une est réelle, l'autre apparente et trompeuse. La vraie évidence est celle qui persiste et augmente à un examen attentif. Plus l'axiome est médité, plus sa clarté brille à l'esprit ; plus la maxime adoptée à la légère est considérée, plus sa clarté pâlit et devient douteuse. Qu'on soumette à cette épreuve les faux principes des philosophes et les maximes du monde, on n'y trouvera qu'obscurité et incertitude.

On appelle *Postulat* une proposition qui n'est pas assez claire par elle-même pour être prise comme axiome, et qui, d'un autre côté, ne se démontre pas directement, mais néanmoins est tellement simple et commandée par l'ensemble des idées sur lesquelles on raisonne qu'il serait absurde de la contester. Tel est le *postulatum* d'Euclide, plus clair que toutes les démonstrations qu'on a pu en donner, et qui pourtant ne peut être érigé en axiome (1).

Les axiomes doivent se réduire au plus petit nombre possible afin de conserver leur vrai caractère. Ce qui y touche même de près doit être démontré.

Les axiomes sont-ils des vérités identiques ? (Voy. Leibnitz, *loc. cit.*) Plusieurs sont dans ce cas, d'autres non. Cette question, du reste, peut être résolue différemment, sans que la démonstration en soit affectée. (Voyez D. Stewart, *Phil. de l'Esp. hum.*, t. III, p. 18, trad. Farcy.)

III. Manière d'établir et de défendre les axiomes. — On ne peut établir ni défendre les axiomes par voie de démonstration ; cela est évident. « C'est de l'ignorance, dit Aris-« tote, que de ne pas savoir distinguer ce qui a besoin de

(1) Aristote donne une autre définition du postulat. Celle-ci a prévalu.

« démonstration et ce qui n'en a pas besoin. Il est absolu-« ment impossible de tout démontrer. » (*Mét.*, liv. IV, ch. III.) — Néanmoins, les premiers principes admettent la preuve indirecte ou *par l'absurde*. (Reid, t. V, ch. IV, p. 87.) — « On peut établir par voie de réfutation cette impossibilité des contraires ; il suffit que celui qui conteste le principe attache un sens à ses paroles. S'il n'y en attache aucun, il serait ridicule de chercher à répondre à un homme qui ne peut dire la raison de rien, puisqu'il n'a aucune raison : un tel homme privé de raison ressemble à une plante. » (Arist., *Mét.*, IV, 4. Cf. Euler, *Lett.* 37.)

« C'est qu'en effet, observe encore Aristote, ce n'est pas à la parole extérieure, mais à la *parole intérieure* de l'âme que s'adresse la démonstration. Contre la parole extérieure on peut bien toujours trouver des objections, mais on ne le peut pas toujours contre la parole du dedans. » (*An. post.* I, x.)

IV. De la fonction des axiomes. — Quelle est la fonction des axiomes dans la science et dans le raisonnement ? Il y a ici une méprise à écarter. Les axiomes sont, dit-on, les *principes du raisonnement*. Ce langage n'est pas exact. Les axiomes sont plutôt les *conditions de la démonstration* que de véritables principes. On entend en effet par là les vérités générales d'où nous déduisons d'autres vérités particulières qui y sont contenues. Or, que prétend-on tirer de ces propositions : Le tout est plus grand que sa partie ; il n'y a pas d'effet sans cause ; ce qui est est ; toute qualité est inhérente à une substance ? (Cf. Locke. *Ess. sur l'Ent. hum.*) Les axiomes sont donc, par eux-mêmes, stériles ; mais ils n'en ont pas moins une grande importance, car sans eux nous ne pourrions construire un seul raisonnement. Les axiomes sont ces vérités élémentaires qui, par le fait, sont accordées à chaque pas du raisonnement, et sans lesquelles toute suite de raisonnement deviendrait impossible, quoiqu'on ne puisse déduire directement d'elles aucune conséquence. » (D. Stewart, *ibid.*) « Les principes des démonstrations sont les *définitions* pour lesquelles il n'y a pas

de démonstration possible. De deux choses l'une : ou bien les principes seront démontrables, et le principe des principes aussi ; ou bien les primitifs seront des définitions indémontrables. » (Arist., *An. post.* II, III.)

On doit donc distinguer deux sortes de principes dans le raisonnement : 1° Ceux qui servent à établir le raisonnement et le soutiennent, les axiomes ; 2° les idées ou les vérités, d'où l'on tire d'autres idées ou d'autres propositions. Elles sont contenues dans les *définitions.* Celles-ci, faisant connaître la nature ou l'essence de la chose dont il s'agit, sont les véritables principes, les principes *propres,* comme les appelle Aristote (*An. post.* I, VIII et X), distincts des principes *communs*, qui s'appliquent à tous les raisonnements ou à plusieurs à la fois. Ceux-ci sont comme les nerfs et les articulations du raisonnement. (Leibnitz.)

§ III. — Espèces, formes et méthodes de démonstration.

I. La démonstration proprement dite est un raisonnement exact et rigoureux faisant sortir avec une évidence parfaite d'une vérité nécessaire une autre vérité nécessaire qui y est contenue (1). Le mot s'applique néanmoins à d'autres arguments en matière contingente et même probable.

On distingue plusieurs FORMES DE DÉMONSTRATION. — Il y a une démonstration *directe* et une démonstration *indirecte.* La première, appelée aussi *ostensive*, établit la vérité par des preuves tirées de la nature même de la chose dont il s'agit. Dans la seconde, on procède en faisant voir l'absurdité de l'hypothèse ou de toutes les hypothèses contraires à la vérité qu'on veut prouver. C'est la démonstration *par l'impossible* ou la *réduction à l'absurde*, qui s'emploie aussi quelquefois en mathématiques.

Cette forme est inférieure à la première ; car, bien qu'elle commande notre approbation, elle n'éclaire pas l'esprit, et

(1) « C'est un argument en matière nécessaire et parfaitement connue qui en fait voir nettement la nécessité. » (Bossuet, *Log.* liv. III, ch. 16.) — Lisez le chap. 17 sur l'*argument probable.* Ce que Bossuet dit de son emploi est d'une haute raison pratique.

ne montre pas la véritable raison de ce qu'on est forcé d'admettre. (Voy. *Logique* de P.-Royal, IVe part., ch. IX.) Aussi ne doit-on l'employer que quand l'autre est impraticable.

On oublie cette règle quand on a recours à des raisons éloignées et difficiles à entendre pour prouver une proposition claire, simple et évidente. C'est ce qu'on appelle *demonstratio per aliena et remota.* (*Ibid.*)

II. Méthodes de démonstration. — Il y a aussi deux méthodes de démonstration, qui rentrent dans les procédés généraux appelés *analyse* et *synthèse*, et dont nous parlerons plus tard. (*Méthode.*) L'une consiste à partir de la proposition à démontrer, à en examiner attentivement les termes, et à remonter ainsi à quelque vérité générale qui sert de principe ; c'est la démonstration *ascendante* ou l'*analyse.* — L'autre, au contraire, part du principe, et, par une série de conséquences, arrive à faire voir la vérité ou la fausseté de la proposition en question. C'est la *démonstration descendante*, *synthétique.* (Voy. *Analyse*, *Synthèse.*) Elles sont également légitimes et *directes.* Car l'opération du raisonnement est toujours la même, trouver le rapport entre une vérité connue et une vérité inconnue. Que l'on parte de l'une ou de l'autre, peu importe ; c'est le rapport qu'il suffit de montrer. « Comme dans les courses du stade, dit Aristote, le point de départ peut être l'endroit où siégent les juges, ou la borne placée à l'extrémité de la carrière ; de même dans le raisonnement on peut partir des principes, ou remonter de la question aux principes. » (*Eth. à Nic.*, I, IV.)

§ IV. — Des sources de la démonstration et de ses règles.

I. Des sources de la démonstration. — Aristote a consacré une partie de sa Logique, sous le nom de *Topiques*, à indiquer les sources, non de la démonstration rigoureuse, qui sont les définitions, mais de la démonstration probable et la manière de *rechercher le moyen terme.* Les *lieux-communs*, sont des propositions générales qui peuvent aider

à trouver des arguments. On a tort de dédaigner ce moyen. (*Log.* de P.-R.) — Bacon. (*De Dignit.* sc. V, 2,) et Marmontel, (*Log.*) l'ont réhabilité en faisant voir son véritable emploi et ses limites.

Mais ce que rien ne peut remplacer, la source vraiment féconde c'est la méditation du sujet particulier dont il s'agit. Elle seule mène à la découverte du moyen terme. On a eu tort (Laromig., t. I, p. 352) de faire un reproche à Aristote de n'avoir pas précisé ce point, qui ne peut être marqué *à priori*. Il a raison de dire que cela doit être laissé à la *sagacité* de l'esprit (1).

Quant aux préceptes particuliers, la *Logique* de P.-Royal en donne d'excellents, d'après Descartes, sur la manière de traiter un sujet par l'analyse.

1° De quelque nature que soit le sujet, la première chose est de concevoir nettement le point précis de la question. — 2° Bien que dans la question il y ait quelque chose d'inconnu, il faut que ce qui est connu soit marqué et désigné par certaines conditions qui le fassent reconnaître et le distinguent. — 3° Lorsqu'on a bien examiné les conditions qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut examiner ce qu'il y a de connu, parce que c'est par là que l'on peut arriver à la connaissance de ce qui est inconnu. » (*Log.* de P.-Royal. part. IV, ch. II. Cf. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit.*)

II. Règles de la démonstration. — Pascal, à l'imitation de Descartes, a entrepris de poser ici quelques règles simples ; elles concernent les *définitions*, les *axiomes*, et la *démonstration* :

I. Pour les *définitions* : 1° Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans les définir. 2° N'em-

(1) « Ce qu'on nomme *sagacité* n'est que la découverte exacte du moyen terme dans un temps très-rapide. Par exemple, c'est en voyant que la lune a toujours sa partie brillante tournée vers le soleil, de comprendre sur-le-champ que la cause de ce phénomène est que la lune tire sa lumière du soleil ; en voyant quelqu'un parler à un homme riche, de deviner sur-le-champ qu'il lui emprunte ; de deviner que ce qui rend deux personnes amies c'est qu'elles ont un ennemi commun. En effet, il a suffi dans tous ces cas de connaître les extrêmes pour connaître aussi les moyens qui sont les causes. » (Arist., *Anal. post.* I, XXXI.)

ployer dans la définition que des choses parfaitement évidentes.

II. Pour les *axiomes :* Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes ; recevoir pour évident ce qui a besoin de peu d'attention pour être reconnu véritable.

III. Pour les *démonstrations :* Prouver toutes les propositions un peu obscures en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé et les axiomes qui auront été démontrés (*Log.* de P.-Royal, *ibid.*, ch. VIII.)

§ V. — De l'étendue et des limites de la démonstration. — De l'évidence démonstrative.

Il importe de s'entendre sur l'étendue et les limites de la démonstration, ainsi que sur le caractère de l'*évidence* qui s'y attache. Quelques philosophes ont exagéré la portée de la démonstration en voulant tout ramener à ce genre de connaissance et de raisonnement. C'est se tromper sur sa nature et la compromettre elle-même. Voici ce qu'il est bon de rappeler : 1° Les vrais principes ne se prouvent pas, « et cela même est un principe très-fécond. » (Vauvenargues.) 2° Les faits premiers ne se démontrent pas davantage. 3° L'évidence démonstrative n'est pas supérieure à l'évidence intuitive, puisqu'elle en dérive. 4° L'évidence de fait, quand elle existe, ne le cède en rien à l'évidence démonstrative.

La démonstration repose sur des principes qui sont en dehors de la démonstration. Sans quoi celle-ci serait sans base. (Arist.) « L'*intuition* et la *déduction* dit Descartes (*Règles pour la direction de l'esprit*, R. III), sont les deux moyens par lesquels l'entendement s'élève avec certitude à la connaissance, et l'intuition précède la déduction. « La connaissance démonstrative n'est qu'un enchaînement de connaissances intuitives. (Leibnitz, *Nouv. Essais*, IV, II, 7.) L'esprit les parcourt par un mouvement continu et non interrompu de la pensée, avec une intuition distincte de chaque chose, tout de même que nous savons que le dernier anneau

d'une chaîne tient au premier, encore que nous ne puissions embrasser tout d'un coup-d'œil. Or, les principes eux-mêmes ne sont connus que par intuition. (Descartes, *ibid.*) Il en résulte que l'intuition est partout et toujours le procédé inhérent à l'esprit, le caractère initial et général de la connaissance humaine. C'est à elle qu'il faut revenir pour les faits primitifs et pour les principes qui, dit encore Descartes (*ibid.*), nous sont connus par intuition. Ils échappent à la démonstration dont celle-ci dépend. C'est ce qu'Aristote, qui a porté cette théorie à sa perfection, a fort bien vu quand il dit : « Il est absolument impossible de tout démontrer. Il faudrait pour cela aller à l'infini, de sorte qu'il n'y aurait même pas de démonstration. » (*Métaph.*, IV. iv.) (1) (Voy. *Certitude.*)

Ainsi, tout en reconnaissant au raisonnement démonstratif sa supériorité sur tout raisonnement concluant en matière contingente avec des données empiriques ou probables, il faut se garder d'exagérer son importance, et de méconnaître ses limites. Autrement on le ruine lui-même. La démonstration partant d'une vérité nécessaire pour aboutir à une vérité nécessaire, et montrant le lien évident qui les unit l'une à l'autre, est le procédé rationnel qui satisfait le plus l'esprit et qu'il affectionne. Il y a, comme dit Pascal, une nécessité inévitable de convaincre, qui fait que l'âme reçoit ces vérités « dès qu'on peut les enrôler à des vérités déjà admises. » (*De l'art de Persuader.*) L'esprit est à la fois éclairé et convaincu. Mais cette lumière n'est toujours qu'empruntée. La raison avec ses idées et ses principes domine le raisonnement. Mais il arrive souvent, que selon la remarque profonde d'Aristote, «de même que les yeux des chauve-souris sont offusqués par la lumière du jour, l'intelligence de notre âme est offusquée par les choses qui portent en elles la plus haute évidence. » (*Mét.*, II, i.) Ce qui fait que certains esprits demandent qu'on leur démontre même les premiers principes. Ils ne sa-

(1) Aussi la méthode que conçoit Pascal (*Réfl. sur la Géom.*.) comme supérieure à la méthode géométrique, et qui consisterait à *tout* définir et à *tout* prouver, est-elle non-seulement impossible, mais absurde. Le scepticisme seul admire cette méthode. Voy. *Certitude*.

vent ce qu'ils demandent, et demandent ce qu'ils savent, leur dit Leibnitz. Ce travers, on l'a vu, conduit au scepticisme. (V. *Scepticisme.*)

Dans l'ordre spéculatif, les sciences qui emploient la démonstration sont supérieures à celles qui ayant pour objet le contingent sont sujettes aux erreurs de l'observation, et où la connaissance s'agrandit, s'affermit et se complète sans cesse en s'étendant. Néanmoins, il serait absurde de refuser à ces dernières le nom de sciences, comme y sont portés les esprits étroits, mathématiciens ou logiciens purs. Il serait facile de leur prouver que leur science elle-même, réduite à des abstractions, serait chimérique et sans base. Les sceptiques l'ont fort bien démontré. (Voy. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos.*)

De même que les uns ont trop étendu le champ de la démonstration, d'autres ont voulu trop la restreindre en envisageant ce procédé comme spécial aux mathématiques, ou en donnant la démonstration mathématique comme type et modèle unique. Pascal est tombé dans ce défaut : « Hors de leur science (la géométrie) et de ce qui l'imite il n'y a point de démonstration. » (*De l'art de Persuader.*) Leibnitz dit avec plus de raison : « Il y a des exemples assez considérables de démonstrations hors des mathématiques. En effet, la logique est aussi susceptible de démonstrations que la géométrie. De plus, on peut dire que les jurisconsultes ont plusieurs bonnes démonstrations. » (*Nouv. Ess.*, liv. IV., ch II.) (1)

(1) Locke avait déjà dit : « C'est une opinion communément reçue qu'il n'y a que les mathématiques qui soient capables d'une certitude démonstrative; mais comme je ne vois pas que ce soit un privilége uniquement attaché aux idées de nombres, d'étendue et de figure, d'avoir une convenance ou disconvenance qui puisse être aperçue intuitivement, c'est peut-être faute d'application de notre part, et non d'une assez grande évidence dans les choses, que l'on a cru que la démonstration avait très-peu de part dans les autres parties de la connaissance. » (*Essai sur l'Ent. hum.*, liv. IV, ch. II.)

ART. IV. — DES SOPHISMES.

> L'art de faire des prestiges à l'aide du discours... Celui qui dira que tels sont la race et le sang du vrai sophisme parlera, ce me semble, avec la plus grande justesse.
>
> (PLATON, *Le Sophiste*.)

§ I. — Des sophismes en général; nature et division des sophismes.

Après avoir décrit les formes légitimes de la pensée, il reste à démêler les faux raisonnements qui, sous une apparence de vérité, peuvent surprendre notre jugement, et qu'on nomme sophismes. Il faut distinguer du *sophisme* le *paralogisme*. Celui-ci est aussi un argument faux, mais qui tient de la faiblesse de notre esprit. Le sophisme est dû à la mauvaise foi; revêtu d'une forme captieuse, il suppose l'intention de tromper, et voilà pourquoi celui qui s'en sert habituellement est flétri du nom de sophiste.

Il y a bien des espèces de sophismes. Tous les préjugés, toutes les erreurs dans lesquelles nous tombons si facilement, exploités par la mauvaise foi, la passion, le mensonge et la subtilité, peuvent devenir autant de sophismes. On les divise ordinairement en sophismes de *mots* ou de *grammaire*, et en sophismes de *raisonnement* ou de *logique*. (Arist.) Les uns affectent particulièrement le sens des termes; les autres sont des vices de raisonnement. Ceux-ci sont relatifs, soit à l'induction, soit à la déduction.

§ II. — Sophismes d'induction.

I. PRENDRE POUR CAUSE CE QUI N'EST PAS CAUSE. (*non causa pro causa*). — Un des grands principes qui gouvernent notre raison est celui qui exprime la relation de l'effet à la cause, le principe de causalité. La fausse application que nous en faisons engendre une multitude d'erreurs. Prendre pour cause ce qui n'est pas cause, est un sophisme des plus fréquents. On y tombe de plusieurs manières. 1° La simple ignorance des véritables causes fait qu'on en imagine sou-

vent de fausses et de chimériques. C'est ainsi que les anciens expliquaient l'ascension des liquides dans un tube privé d'air en disant que la nature a horreur du vide. Certains philosophes disaient que le monde est parfait parce que sa forme est sphérique. 2° On croit aussi rendre compte d'un fait en l'exprimant d'une autre manière par un terme général qui le formule. L'aimant attire le fer : nous disons qu'il a une vertu magnétique. Le séné a une vertu purgative ; le pavot a une vertu soporifique. C'est l'énoncé du fait par un terme scientifique, qui ne nous apprend rien, si ce n'est que l'aimant attire le fer, que le séné purge et que le pavot endort. (P.-R.) Si l'on se borne à cet énoncé, il n'y a pas d'inconvénient ; mais si l'on prétend avoir donné la cause ou la raison du fait, on nous induit en erreur. Avant la découverte de la circulation du sang, si on eût demandé pourquoi les artères battent? plus d'un médecin eût répondu : parce qu'elles ont la vertu pulsifique. Un Chinois à qui on présenterait une montre à répétition dirait qu'elle a une vertu sonorifique. Ce sophisme est très commode à la paresse qu'il dispense de toute recherche, et à la vanité qui rougirait d'avouer son ignorance. On peuple ainsi le monde de causes, de forces, de vertus. La physique ancienne expliquait tout dans la nature par des forces occultes. Bacon et Descartes ont combattu les *formes substantielles* auxquelles ont succédé les *lois*. Celles-ci n'expriment que le côté invariable des phénomènes. Nous ne connaissons les agents physiques que par leurs effets, et la cause en elle-même reste inconnue. Ainsi la loi de l'attraction découverte par Newton n'est qu'un fait généralisé. 3° D'autres nous donnent pour véritables causes de pures chimères, comme les astrologues, qui rapportaient tout aux influences des astres. L'apparition d'une comète ou une éclipse jadis épouvanta les peuples. Les plus grands hommes et aussi les plus grands philosophes n'ont pas été à l'abri de cette superstition. On dit que Charles-Quint, à l'apparition d'une comète, crut y voir le signe de sa fin prochaine, et s'écria : *His ergo indiciis me mea fata trahunt*. Leibnitz lui-même donne comme une dé-

couverte importante que le Christ est né sous le signe de la Vierge. (*Otium Hanov.* Cf. *Logique* de Dumarsais.) C'est pis encore quand on donne ces influences chimériques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses et même de leurs actions particulières et des événements de leur vie. (P.-R.) Ainsi, tantôt on assigne à un fait moral une cause qui lui est étrangère ; tantôt on donne pour raison d'un événement physique une cause morale qui n'a pas de rapport avec lui. Un voleur se casse la jambe en escaladant un mur ; on dira que c'est une punition du ciel. Mais autant il en arrive à un honnête homme qui se promène dans la rue. 4° Quelquefois on confond des causes de nature différente. On prend la cause occasionnelle ou la condition matérielle d'un fait pour sa cause *efficiente* ou pour la cause *finale.* Le sensualiste fait de la sensation le principe de la connaissance ; et pour lui, la sensation est l'ébranlement du nerf qui la précède. Le matérialiste considère l'organe de la pensée comme la cause de la pensée, il dira que c'est le cerveau qui pense. (V. p. 247.) Les anciens philosophes expliquaient l'origine et la formation du monde par des principes matériels, l'eau, l'air, le feu, la terre. Socrate, dans le *Phédon*, reproche à Anaxagore, qui pourtant admet une intelligence ordonnatrice, de n'avoir pas su tirer parti de son principe dans l'explication des phénomènes de la nature et d'avoir substitué partout la cause physique à la cause finale. « Je vis, dit-il, un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence et ne donne pour cause à l'ordonnance de l'univers que l'air, l'éther et l'eau et beaucoup d'autres choses aussi absurdes. Il me parut agir comme celui qui dirait : L'intelligence est le principe de toutes les actions de Socrate, et qui ensuite, voulant rendre compte de chacune d'elles, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis assis ici sur ce lit, parce que mon corps est composé d'os et de muscles..... Que l'on dise que, si je n'avais ni os ni muscles, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, on dira la vérité ; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la préférence pour ce qui

est le meilleur, et qu'en cela, je me sers de l'intelligence, voilà une explication de la dernière faiblesse : car c'est ne pouvoir pas faire cette différence, qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause. Et c'est pourtant à ce qui sert de moyen que la plupart des hommes qui marchent à tâtons comme dans les ténèbres, donnent improprement le nom de cause. « — On abuse à son tour du principe de la cause finale en l'appliquant là où il n'y a pas eu de dessein, comme quand nous attribuons à un calcul ou à une intention chez nos semblables ce qui souvent est accidentel et indépendant de leur volonté. Nous allons quelquefois jusqu'à personnifier le *hasard*, qui n'est qu'un mot, quand nous disons : ainsi l'a voulu le hasard, la fortune ou le destin.

Le sophisme *post hoc ergo propter hoc* rentre dans le précédent.

La raison et l'expérience bien consultés nous préservent de ces sophismes. 1° Qu'on examine attentivement la nature du rapport qui lie le fait à la cause on verra qu'il est absurde. 2° Qu'on se place dans des circonstances différentes et qu'on varie les expériences, on se convaincra que la liaison imaginée n'existe pas ou n'est qu'accidentelle. C'est ce que fait Saint Augustin, quand il réfute le sophisme des païens qui attribuaient aux chrétiens tous les maux de l'empire romain. Il fait voir que les dogmes des chrétiens n'ont aucun rapport avec les faits qu'on leur impute ; en même temps, l'histoire à la main, il prouve que les mêmes maux ont affligé le peuple romain lorsque le paganisme était florissant. (*Cité de Dieu.*)

II. Le sophisme de l'accident (*fallacia accidentis*) est aussi une fausse induction. Il consiste à attribuer à une chose d'une manière absolue ce qui n'est qu'accidentel. Sa source est notre ignorance primitive des vrais rapports des choses. Les objets s'offrant à nous dans un ordre simultané ou successif, il est difficile de distinguer les liaisons constantes des rapports accidentels. Pour décider si une circonstance qui accompagne la production d'un phénomène

est due simplement à une coïncidence fortuite, ou est l'effet d'une connexion réelle, l'expérience et la raison sont nécessaires. En attendant, il est prudent d'agir comme si le rapport existait. De là, dans l'enfant et chez l'ignorant, ce penchant à croire à des rapports que la raison et un examen attentif dissipent facilement. Cet instinct, que la nature a fort sagement placé à côté de l'inexpérience et de l'ignorance, comme sauvegarde, devient la source d'une foule de faux jugements, de préjugés, de croyances superstitieuses etde pratiques absurdes. « Un sauvage a été soulagé dans une maladie, en buvant de l'eau pure qu'il a puisée à une source voisine. Il éprouve de nouveau le même mal ; il a recours au même remède. Afin d'en assurer l'effet, il se détermine à copier fidèlement toutes les circonstances qui ont eu lieu dans la première expérience. Il fera usage de la même coupe, puisera à la même source, prendra la même attitude, tournera le visage du même côté. La source passera pour avoir des propriétés particulières. La coupe sera mise à part, etc. » (D. Stewart, *Phil. de l'espr. hum.*, t. II.) La plupart des préjugés populaires ont leur origine dans cette disposition de notre esprit trop souvent exploitée par le charlatanisme. Les jugements que nous portons sur nos semblables sont aussi entachés fréquemment de ce préjugé, qui s'étend aux choses les plus respectables et les plus saintes. Que de fois n'a-t-on pas attribué à la religion les abus qui lui sont étrangers, et dont il faut chercher la cause dans l'ignorance ou les passions des hommes ! Combien de fausses *associations d'idées* exercent une influence funeste sur nos jugements en matière de morale et de spéculation ! Nous devons nous tenir en garde contre une telle disposition, soumettre nos jugements au contrôle sévère de la raison et de l'expérience. (Voy. *Association des idées*, p. 109.)

III. - L'ÉNUMÉRATION IMPARFAITE. — C'est aussi une induction dont la base est trop étroite. Elle a lieu lorsque de quelques faits peu nombreux et mal observés on tire une conclusion générale. « Il ne faut que trois ou quatre exemples pour faire une maxime ou un lieu-commun, et pour

s'en servir pour décider de toutes choses. » (P.-Royal.)

L'énumération imparfaite est l'arme favorite des partis, arme dangereuse quand elle est maniée par des mains habiles. C'est ainsi que l'on attribuera à un corps entier les fautes de quelques-uns de ses membres. Plusieurs philosophes sont panthéistes, donc tous les philosophes sont panthéistes. Plusieurs géomètres sont athées, donc tous les géomètres sont athées. Plusieurs médecins sont matérialistes, donc tous les médecins sont matérialistes. Souvent même on conclut de l'exemple d'un seul, *ab uno disce omnes,* comme cet Anglais débarqué en France, qui, trouvant son hôtesse rousse, écrit : les femmes de ce pays sont rousses. Nous ressemblons tous à cet Anglais. Toujours les hommes seront dupes de ce sophisme. Que vingt factieux se réunissent, ils n'hésiteront pas à se proclamer le peuple, et à vouloir imposer leur volonté à une nation de plusieurs millions d'hommes. Quelques erreurs échappées à la faiblesse humaine suffisent pour faire condamner un livre tout entier et son auteur. On grossit, on exagère à dessein ; sur un fait imperceptible, la calomnie dresse tout un échafaudage d'imputations odieuses. —Nous ne pouvons trop nous prémunir contre un pareil sophisme, qui a pour auxiliaires toutes les mauvaises passions du cœur humain. Il se réfute de lui-même, dès qu'on voit combien est faible la base de cette induction. « Un trait d'histoire ne prouve pas ; un petit conte ne démontre pas ; deux vers d'Horace et un apophthegme de Cléomène ou de César ne doivent pas persuader des gens raisonnables. » (Malebr., *Rech. de la Vér.*, liv. II, 3e part., ch. 5.) La véritable induction s'appuie sur des faits nombreux et des expériences variées, elle est prudente et circonspecte, elle écarte la passion avec la précipitation. Le remède ici est donc l'expérimentation guidée par la raison.

L'énumération imparfaite a une autre forme, propre à la déduction ; c'est lorsque, raisonnant sur une question, on la décompose dans ses parties, et qu'on en omet une à dessein. Beaucoup de *dilemmes* sont dans ce cas. On pose avec assurance une alternative, et l'on prouve ainsi ce qu'on veut.

Mais, à un examen plus attentif, il est aisé de reconnaître qu'il y avait une troisième supposition, qui est la vraie, et qui a été adroitement passée sous silence. Le moyen de réfuter ce sophisme, c'est d'établir une meilleure division. (P.-R.)

Souvent aussi on pose une alternative qui n'admet pas de milieu là où précisément le vrai est dans le milieu et la mesure. Aristote dans sa *Politique* (liv. V, ch. VII), dévoile finement cet artifice, dont le but est de pousser à l'absurde par l'exagération. C'est ce que font, dit-il, les adversaires du gouvernement tempéré, dont la force et la stabilité est précisément dans la mesure. « Ils ne songent pas qu'un nez qui s'écarte de la ligne la plus favorable à la beauté de manière à paraître aquilin ou camus, peut encore donner de l'agrément à une figure ; mais si on exagère à l'excès ce défaut, le nez d'abord perdra sa dimension propre, et enfin on fera si bien que par l'excès ou le défaut, il n'y aura plus de nez du tout. Or, la même chose peut arriver à l'égard des États. »

§ II. — Sophismes de déduction.

I. L'IGNORANCE DU SUJET *(ignorantia elenchi)*. S'écarter du sujet et prouver autre chose que ce qui est en question, est le vice le plus habituel dans les discussions. On dispute avec chaleur et on ne s'entend pas. La passion ou la mauvaise foi fait que l'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue et qu'il les nie. (P.-R.) Qu'il s'agisse, par exemple, de prouver que l'excès du vin est nuisible, le sophiste prouvera qu'il ravive les esprits, qu'il réjouit l'âme, qu'il donne du courage à l'homme, qu'il augmente sa vigueur et son activité. Mais son adversaire lui démontrerait facilement que, malgre tous ces avantages, le vin est à la fois nuisible à l'âme et au corps, quand on en boit avec excès.

Un argumentateur se rend coupable d'un sophisme de ce genre quand, luttant contre un adversaire trop habile, et

ne pouvant résoudre convenablement la question proposée, il se rejette avec adresse sur un autre point qui l'en rapproche et triomphe au moyen d'un nouvel argument que l'adversaire n'a jamais contredit. (Watt's *Logic.*)

Pour déjouer ce sophisme, on doit avoir toujours l'œil fixé sur le point précis de la dispute, afin de ne jamais s'en écarter. En général, toutes les fois que l'on traite un sujet, il faut le définir, fixer le sens des termes : c'est le moyen d'abréger les discussions, d'empêcher les digressions inutiles, et, dans tout problème, d'arriver à une solution prompte et sûre. Une question bien posée est à moitié résolue ; les questions mal posées éternisent les disputes.

Le caractère sophistique n'est pas essentiel à cette manière de raisonner. L'homme de meilleure foi, s'il n'y prend garde, est exposé à prendre une face pour une autre dans un sujet compliqué. Voilà pourquoi il est difficile de discuter avec les esprits peu habitués à suivre un raisonnement. Très-peu d'hommes sont capables de se maintenir dans les termes d'une question. L'éducation logique donne cet avantage ; elle apprend à suivre une même idée, à ne jamais en dévier et à y ramener les autres. Mais il y a ici à craindre l'*esprit de dispute,* qui produit les mêmes effets et engendre le même sophisme. Car, dit Descartes, « de cela seul que quelqu'un se prépare à combattre la vérité, il se rend moins propre à la comprendre, d'autant qu'il détourne son esprit des raisons qui la persuadent pour l'appliquer à la recherche de celles qui la distraient. » (*Médit.*, *Obj. et Rép.*, t. I, p. 450 ; éd. Garnier.) — « Nous entrons en inimitié, premièrement contre les raisons, puis contre les personnes. Nous n'apprenons à discuter que pour contredire ; et chacun contredisant et étant contredit, il arrive que le fruit de la dispute est d'anéantir la vérité. L'un va en orient, l'autre en occident ; on perd le principal et l'on s'écarte dans la presse des incidents. Au bout d'une heure de tempête, on ne sait ce que l'on cherche. L'un est en bas, l'autre est en haut, l'autre à côté. L'un se prend à un mot et à une similitude. L'autre n'écoute et n'entend plus ce qu'on lui op-

pose, et il est si engagé dans sa course qu'il ne pense plus qu'à se suivre et non pas vous. » (*Log.* de P.-R., 3e part., ch. XX.)

II. Pétition de principe ; Cercle vicieux. — Elle consiste à supposer prouvé ce qui est précisément en question. Le *cercle vicieux* en diffère peu : il a lieu lorsqu'on s'efforce de prouver une proposition par une autre qui s'appuie sur elle (Diallèle) ; on tourne alors dans un cercle. C'est ce qui arrive, par exemple, quand on place le principe de toute certitude dans la révélation, et qu'ensuite, pour établir la vérité de la révélation, on a recours à des preuves dont la certitude repose sur l'évidence de la raison. (Voy. p. 279.)

Ce qui abuse, en pareil cas, c'est qu'on se sert d'expressions vagues qui ne laissent pas voir l'identité du principe sur lequel on s'appuie avec la question à démontrer. Le remède à ce sophisme est donc la définition.

Un sophisme analogue consiste à se servir dans la discussion d'un principe qui, sans être la question même, n'en est pas moins contesté par celui contre lequel on dispute. Enfin, on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnements où l'on prouve une chose inconnue, incertaine ou obscure par une autre qui ne l'est pas moins ou l'est plus, *obscurum per obscurius.*

§ III. — Sophismes de mots.

A cette classe appartient cette innombrable quantité de sophismes qui tiennent à la signification des mots altérés, changés, détournés de leur véritable sens ou pris dans des sens différents. « Or, celui, dit Locke, qui n'emploie pas constamment le même signe pour signifier la même idée, mais se sert des mêmes mots, tantôt dans un sens et tantôt dans un autre, doit passer pour un homme aussi sincère que celui qui, au marché et à la bourse, vend des choses différentes sous le même nom. « (*Essais sur l'Ent. hum.*, liv. III, ch. x, § 28.)

Pour ne citer qu'un exemple, à combien de faux raisonne-

ments n'ont pas donné lieu chez les savants, les philosophes, les moralistes et les publicistes, ces deux mots : *nature*, *liberté*, et leurs dérivés? La *nature* est à la fois le monde ou Dieu, selon qu'on la considère comme l'ensemble des lois de l'univers ou comme la cause qui le gouverne. Qu'est-ce que la nature humaine ? Ici la nature sensible, là la nature raisonnable, la sensibilité ou la raison. Le même mot sert d'enseigne aux deux systèmes les plus opposés, l'épicurisme et le stoïcisme. Qui ne voit qu'en confondant ces choses et en abusant des mots qui les expriment, on peut réhabiliter tous les penchants et faire l'apologie de toutes les passions? Formulé par certains moralistes, ce sophisme sera mis en vers par les poëtes, représenté par le drame et popularisé par les romans. Le mot *liberté* prête à la même équivoque. A la faveur des mots on peut placer la liberté dans son contraire, en faire le synonyme de la licence, tandis que la vraie liberté est dans la règle et l'obéissance volontaire à la loi. Toute l'argumentation de Rousseau, dans le *Discours sur l'inégalité des conditions*, roule sur ce sophisme. De là les fausses hypothèses sur l'état de nature comme antérieur à l'état social. (Hobbes, Mably.) — Les grammairiens appellent *naturelle* la construction logique ou directe. D'autres soutiennent que la construction indirecte ou inversive est aussi naturelle. Même confusion ; même logomachie. Ces équivoques ne sont pas toujours des sophismes ; mais elles y mènent, car il est très-facile d'abuser du sens des mots pour tromper. Il faut aussi placer dans cette catégorie les faux ornements du discours, les prestiges oratoires qui servent à déguiser l'erreur. Cet art « de faire des prestiges à l'aide du discours, » c'est l'art du sophiste. Les rhéteurs et les sophistes sont de la même race et du même sang. (Voyez Platon, le *Sophiste* et le *Gorgias*.)

Analysons quelques-uns de ces sophismes.

I. L'ÉQUIVOQUE OU L'AMBIGUITÉ DES TERMES. — Ce sophisme consiste à employer dans le raisonnement un mot à double sens ou mal défini, qui est pris successivement dans deux acceptions différentes. Or, le raisonnement ne doit avoir

que trois termes, puisqu'il consiste à comparer deux idées pour saisir le rapport qui les unit ou les sépare. L'équivoque introduit donc dans le raisonnement un quatrième terme qui le fausse et le dénature. Si l'on n'y prend garde, on sera souvent dupe de cet artifice. Le moyen infaillible pour le démêler et le repousser, c'est de forcer l'interlocuteur à définir les termes dont il se sert. Platon, dans son *Enthydème*, se moque des sophistes qui emploient cet artifice ; il les réfute en précisant le sens des termes qu'ils emploient dans des significations diverses. Leur désappointement fait en partie le comique du dialogue. (Cf. le *Protagoras.*)

II. Passer du sens composé au sens divisé (*fallacia compositionis*). — Le *sophisme de composition* consiste à affirmer des choses jointes ensemble ce qui n'est vrai que quand elles sont prises séparément. Jésus-Christ dit, dans l'Évangile : *Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent :* cela ne peut être vrai qu'en prenant ces choses séparément et non conjointement, c'est-à-dire dans le sens divisé et non dans le sens composé ; car les aveugles ne voyaient pas demeurant aveugles, et les sourds n'entendaient pas demeurant sourds ; mais ceux qui avaient été aveugles auparavant voyaient, et de même des sourds. C'est ainsi et dans le même sens qu'il est dit, dans l'Écriture, que Dieu justifie les impies. (P.-R.)

III. Passer du sens composé au sens divisé (*fallacia divisionis.*) — Le *sophisme de division*, l'opposé du précédent, consiste à prendre dans le sens divisé ou séparément ce qui n'est vrai que dans le sens composé, c'est-à-dire quand les choses sont réunies ; comme si on prétendait prouver que chaque soldat de l'armée grecque a mis en fuite cent mille Perses, parce que les soldats grecs l'ont fait ; ou si on disait : cinq est un nombre ; or, deux et trois font cinq ; donc deux et trois font un même nombre. — On tombe dans ce sophisme toutes les fois que l'on prend le mot *tout* dans un sens collectif et dans un sens distributif ; exemple : Tous les instruments de musique du temple des Juifs formaient

un agréable concert ; or, la harpe était un de ces instruments ; donc la harpe formait un agréable concert. Le mot *tout* est collectif dans la majeure, tandis que la conclusion exige qu'il soit distributif. (Watt's *Logic.*)

Dans cette classe de sophismes figurent la plupart de ceux qui ont joui d'une grande célébrité chez les anciens, et qui pour nous ne sont que de misérables jeux de mots. Les Grecs aimaient ces subtilités. Les rhéteurs et les sophistes se les proposaient à la façon d'énigmes. (Voy. Platon, *Euthydème.*) L'un d'eux, dit-on (Diodore Chronus), mourut de chagrin pour n'avoir pu résoudre l'argument qui lui était proposé en défi. Quelques-uns de ces arguments, tels que le *Sorite* (1), le *Chauve* (2), le *Menteur* (3), l'*Électre* (4), inventés par l'école mégarique, tendaient à prouver l'impossibilité de la définition, un grand nombre de nos idées étant purement relatives, ou n'ayant rien de fixe et de déterminé. — (Sur les sophismes lisez les deux chapitres justement estimés de la Logique de P.-Royal. La Logique de Dumarsais a aussi sur ce sujet des pages excellentes.)

DES PARADOXES.

Le paradoxe (παράδοξον) est un jugement qui contredit une opinion commune, vraie ou fausse. Ou celle-ci, en effet, est une maxime universelle de raison et de sens commun, ou ce n'est qu'une croyance générale et dominante, peut-être un préjugé: de là deux classes de paradoxes dont la première seule mérite ce nom. Soutenir que le pain est un poison (Linguet), que les arts corrompent les mœurs (Rousseau), que la propriété c'est le vol, que l'anarchie est la vraie forme de gouvernement ; voilà de véritables paradoxes. Dire qu'il vaut mieux souffrir le mal que de le faire, être puni que ne l'être pas si on est coupable,

(1) Le *Sorite.* « Un grain de blé ajouté à un grain de blé ne fait pas un tas, cependant un tas de blé est formé de grains de blé. — Cum aliquid minutatim et gradatim additur aut demitur, soritas hoc vocant, quia acervum efficiunt uno addito grano. Vitiosum sane et captiosum genus. » (Cic. *Acad.*, II.)

(2) Le *Chauve.* « En ôtant un cheveu à une tête garnie de cheveux, on ne rend pas un homme chauve ; en en ôtant deux, trois, etc., pas davantage. Donc on peut lui ôter tous les cheveux de la tête sans le rendre chauve. »

(3) Le *Menteur.* « Si te mentiri dicis, idque verum dicis, mentiris et verum dicis. » (Cic. *Acad.* II, 29.) C'est l'argument : *Les Crétois sont menteurs.*

(4) L'*Electre.* « Électre, cette fille d'Agamemnon, connaissait et en même temps ne connaissait par Oreste ; car, en présence d'Oreste encore inconnu, elle sait qu'Oreste est son frère, mais elle ignore que celui qui est là est Oreste. »

semble d'abord paradoxal, et ne l'est pas sans doute (Platon, *Gorgias.*) Qu'étaient les maximes de la morale chrétienne : Heureux ceux qui pleurent ! etc., proclamées au milieu du monde payen ? En général toute grande vérité au moment où elle apparaît renverse une opinion dominante ; elle doit triompher du préjugé et de l'ignorance (Socrate, Galilée). — Souvent aussi le paradoxe est une opinion vraie au fond, fausse dans la forme ou par son excès. Tels sont les paradoxes des stoïciens : Le sage seul est libre, il est riche, beau, etc. (Voyez Cic. *Paradoxes*). Entre l'*absurde* et le paradoxe il y a cette différence que le premier saute aux yeux et se détruit lui-même, tandis que le paradoxe est plus caché et a besoin d'être réfuté. S'il choque les esprits droits, les esprits faux s'en accommodent ; les esprits subtils s'y complaisent, les esprits légers s'en servent comme d'un jeu, c'est pour eux un moyen de briller ; mais ce jeu est dangereux. L'habitude du paradoxe a rendu extravagant et insupportable plus d'un homme sensé. On ne joue pas impunément avec la vérité (V. *Théorie des Paradoxes.* Anonyme. Amsterdam, 1775.)

CHAPITRE IV

DE L'USAGE DU SYLLOGISME

> C'est une espèce de mathématique universelle dont l'importance n'est pas assez connue.
> (Leibnitz, *Nouv. Ess.*, liv. IV, ch. 17.)

§ I. — De la Logique d'Aristote en général.

La Logique, telle que nous venons d'en retracer l'esquisse dans l'analyse des formes de la pensée et du raisonnement, se résume dans la théorie du syllogisme et de ses règles. Or, la science et l'art syllogistique après avoir été cultivés avec tant d'ardeur au moyen-âge, sont tombés dans le mépris et l'oubli. Conservés, tout au plus, dans l'enseignement ecclésiastique, à l'ombre de la théologie, ils ont disparu presque entièrement de nos écoles. Cette réaction, comme il arrive toujours, n'a-t-elle pas dépassé le but ? Une raison impartiale doit apprécier, sans l'exagérer, l'utilité de cette étude, et mesurer la place qui lui est due dans un système d'éducation destiné à développer toutes les facultés de l'esprit.

Avant de nous livrer à cet examen, nous devons insister sur une distinction importante. La Logique doit être envisagée sous le double point de vue *théorique* et *pratique* : c'est une *science* et un *art*. (p. 258.)

§ II. — Sa valeur théorique.

Qu'est-ce en effet que la Logique d'Aristote? Une analyse et une description des formes abstraites de la pensée et du raisonnement. Sous ce rapport, elle doit être jugée indépendamment de ses applications et de son utilité pratique. Ramener toutes les formes du raisonnement à une forme unique, en démêler les éléments constitutifs, déter-

miner leur caractère, leur rôle et leur disposition régulière, les suivre dans toutes leurs combinaisons, en fixant à chacune les règles qui lui sont propres, voilà ce qu'a entrepris Aristote ; et ce travail d'analyse, abstraction faite de la méthode qui devait en sortir, la philosophie devait nécessairement l'accomplir. Quoi ! l'homme étudie les êtres de la nature, leurs propriétés, le jeu compliqué de leurs organes, et il ne serait pas curieux de connaître le mécanisme de sa pensée ? Il crée tout un ordre de science d'une rigueur et d'une exactitude parfaites à l'aide du raisonnement, et l'instrument qui lui sert à exécuter ces calculs, à mesurer les cieux, à comprendre les merveilles de la création, lui resterait ignoré ! Il juge, il raisonne, et il ne saurait comment il raisonne, et à quelles conditions ses raisonnements sont légitimes (1) ! La philosophie, dont l'objet principal est de connaître l'esprit humain, aurait manqué à sa mission, elle aurait été infidèle à sa devise, si elle eût négligé une pareille étude comme inutile. La Logique d'Aristote est donc, avant tout, un monument élevé à la science pure et désintéressée. Et l'on ne peut nier que ce philosophe n'ait déployé tout son génie dans cette œuvre admirable. Que de pénétration et de sagacité n'a-t-il pas fallu pour démêler, entre toutes les formes sous lesquelles se déguise le raisonnement ordinaire, la forme simple et qui est le type de toutes les autres, pour la décomposer elle-même dans ses éléments et ses termes ! Quel beau travail d'analyse et de synthèse que celui où les termes, les propositions et les formes du raisonnement étudiés dans toutes leurs combinaisons, offrent, avec les règles propres à en faire reconnaître la fausseté ou la légitimité, un ensemble parfaitement lié dans toutes ses parties et enchaîné avec une rigueur qui n'a rien à envier aux mathématiques ! « On ne saurait mé-

(1) « On use des formes du syllogisme, dont les applications se répètent mille fois par jour. Il n'est pas plus ridicule de s'y arrêter que de connaître les fonctions du corps et la manière dont il absorbe les aliments. Il est pour le moins aussi grave de connaître les figures et les modes du syllogisme que de savoir qu'il y a plus de soixante espèces de perroquets et cent trente-sept environ de véronica. » (Hegel's *Wissenschaft der Logik.*)

connaître, dit le docteur Reid, un grand effort de génie dans ce vénérable monument de l'antiquité. Pour être inutiles, les pyramides de l'Égypte et la grande muraille de la Chine n'en excitent pas moins notre admiration. Les *prédicaments* et les *prédicables* ont le même titre à notre respect. Ce sont des monuments extraordinaires du génie de l'homme, et qui caractérisent une époque remarquable des progrès de la raison humaine. » (*Œuvres*, t. I, ch. VI.) On peut ajouter que des générations entières ont travaillé à construire les pyramides, tandis qu'un seul homme a jeté les bases de la logique et en a posé le faîte. Kant, l'Aristote moderne, a dit de l'ancien, qu'il avait laissé peu de chose à faire à ses successeurs.

On ne nous accusera pas, sans doute, de rabaisser la Logique d'Aristote au point de vue de la science ; mais nous devons la considérer ici par un autre côté, celui de son utilité pratique.

§ III. — Son utilité pratique.

La scolastique s'est méprise sur la nature et la portée des règles de la Logique d'Aristote, qu'elle a compliquée de nouvelles et plus subtiles encore. Elle n'a pas vu que la plupart de ces règles avaient un caractère purement théorique. Elle s'est imaginé qu'elles avaient par elles-mêmes la vertu de conduire infailliblement l'esprit à la vérité, et de le préserver de l'erreur. Or, la certitude de nos jugements dépend d'une foule d'autres conditions que de l'observation des lois abstraites du raisonnement. En réduisant l'activité de la pensée à un mouvement uniforme, l'on crée une espèce de mécanisme dont le jeu se substitue aux opérations vivantes de l'intelligence. L'art de Raymond Lulle en offre, à la fois, l'idéal et la condamnation. L'esprit, se confiant dans l'infaillibilité de ses formules, s'accoutume à ne plus porter son attention sur les idées et sur la réalité à l'image de laquelle celles-ci doivent être faites ; le fond est négligé pour la forme. La scolastique s'est également abu-

sée en multipliant indéfiniment les règles. Loin de faciliter les opérations de l'esprit, les règles trop multipliées ne servent qu'à l'entraver, à l'embarrasser dans sa marche. Sous cette pesante armure, il lui est impossible d'exécuter facilement et rapidement ses mouvements. Ce sont là les inconvénients réels de l'art syllogistique, tel qu'il fut enseigné et pratiqué dans les écoles au moyen-âge.

Est-ce à dire cependant qu'il n'y ait rien à tirer du syllogisme et de ses règles générales ; qu'il soit inutile de se familiariser, dans une certaine mesure, avec les formes de l'argumentation régulière ? Le prétendre, ce serait avoir contre soi les plus grands esprits des siècles modernes : Descartes, Arnauld, Leibnitz, Bayle, etc., qui, après avoir secoué le joug de la scolastique, surent lui rendre cette justice, qu'ils devaient à sa discipline et à ses leçons la sévérité de leurs procédés logiques, l'exactitude et la précision de leur langage.

Insistons d'abord sur le syllogisme lui-même.

§ IV. — Utilité du syllogisme.

Nous admettons volontiers que l'on peut raisonner fort juste sans connaître le syllogisme ni soupçonner ses règles ; nous laissons à son avis celui qui

> . . . . croit que, sans Aristote,
> La raison ne voit goutte et le bon sens radote (Boileau).

ou, comme dit Locke, que Dieu ayant fait l'homme une créature à deux jambes, a laissé à Aristote le soin d'en faire un animal raisonnable. (*Essai sur l'Ent. hum.*, liv. IV, ch. 17.) — Le syllogisme n'est point le raisonnement, mais sa *forme*. Il en dispose les matériaux et les termes ; il suppose donc que ces idées existent déjà, il met en lumière leur convenance ou leur opposition. Voilà tout. Lui demander davantage, c'est ne pas le comprendre et se montrer injuste à son égard. Le point essentiel, dans le raisonnement, c'est la découverte du moyen terme, de l'idée qui sert à comparer les deux autres. Or, ce n'est pas le syllogisme qui apprend

à la trouver ; l'esprit, par sa *sagacité* (Arist.), sa force de pénétration et d'invention, doit la chercher et la découvrir (1). L'a-t-il trouvée, alors commence le rôle du syllogisme. C'est donc, nous le répétons, une forme, un mode d'arrangement et de disposition des idées ; mais la forme est-elle indifférente, inutile au fond ? N'influe-t-elle pas puissamment sur lui ? Voilà la véritable question, c'est celle de l'importance du syllogisme.

Le syllogisme est la seule forme *simple*, *complète* et *régulière* du raisonnement déductif. Sous ce triple rapport, il offre des avantages qui ne peuvent être méconnus.

1° Le raisonnement, tel qu'il se produit naturellement dans le discours, est toujours plus ou moins complexe. L'esprit aperçoit synthétiquement un ensemble de preuves qui viennent à l'appui d'une proposition à défendre ou à démontrer, et il les expose dans un ordre plus ou moins logique. Le raisonnement général est donc entremêlé de raisonnements particuliers, d'explications et de développements, qui masquent l'opération totale et nous dérobent les idées qui en forment le fond. Croit-on qu'il soit inutile de savoir démêler nettement ces idées, les dégager de leurs accessoires et les résumer dans un dernier argument ? On peut dire que tant que l'esprit n'est pas capable d'exécuter ce travail, il n'est pas maître de ses raisonnements, comme il n'est pas maître de ses idées s'il ne peut les définir (2).

2° Mais si le raisonnement ordinaire est loin d'être simple, il n'en est pas plus complet. Sa forme naturelle, on l'a vu, est l'*enthymème*. Or, l'enthymème habituel, non réfléchi, n'abrége pas, il omet. La suppression d'une des parties intégrantes du raisonnement vient de la faiblesse de notre esprit et du vague de la pensée. Cette proposition, si impro-

(1) « Terminorum mediorum inventio libero ingeniorum acumine et investigatione permittetur. » (Bacon, *De Augm. Scient.*) C'est aussi, comme le fait judicieusement observer M. Laromiguière, par l'analyse du sujet que l'on découvre l'idée moyenne. (*Sur l'identité dans le raisonnement*, leç., p. 353.)

(2) « J'ai moi-même, dit Leibnitz, expérimenté quelquefois, en disputant avec des personnes de bonne foi, qu'on n'a commencé à s'entendre que quand on a argumenté en forme pour débrouiller un chaos de raisonnements.» (*Nouv. Ess.*, liv. IV, ch. 17.)

prement appelée *sous-entendue*, c'est ordinairement le principe lui-même qui nous échappe. Est-il bon de pouvoir le rétablir, d'arrêter sur lui le regard de l'esprit, afin de voir si la base du raisonnement est solide ? — Quand c'est la mineure qui manque, est-il indifférent d'examiner si l'idée particulière qu'elle exprime est réellement contenue dans l'idée générale, si nous ne sommes pas abusés par quelque fausse analogie dans les mots ou dans les choses ? — Que l'on prenne garde aussi à la conclusion ; car, si elle n'est pas formellement énoncée, c'est peut-être qu'elle est mal déduite. Le sophisme glisse légèrement sur elle, et l'omet, à dessein. On voit de quelle utilité il est de pouvoir recompléter un raisonnement pour en reconnaître le vice ou la légitimité (1).

3° Dans la marche naturelle du raisonnement, l'ordre des propositions et des termes est perpétuellement interverti. Le discours y gagne en variété et en élégance, mais le raisonnement y perd en rigueur et en clarté. Or, « il vaut mieux avoir égard à la sûreté qu'à l'élégance.» (Leibnitz, *ibid.*) Ce changement n'est pas, en effet, sans danger. Qui vous assure qu'en mettant ainsi la conséquence à la place que doit occuper le principe, vous ne prendrez jamais l'un pour l'autre, et ne ferez pas ainsi un cercle vicieux ? La nature et le rapport des membres du raisonnement sont beaucoup plus faciles à saisir quand les propositions et les termes se succèdent dans l'ordre que veut la raison. Sachez donc le rétablir ; il sera plus difficile de vous en imposer ; vous serez moins dupe de vos propres illusions et des sophismes de votre esprit.

En résumé, dans tous les exercices de la pensée où l'on se sert du raisonnement, le syllogisme est d'un grand usage pour en vérifier la valeur, simplifier, compléter et régulariser l'opération qui le constitue et celles qui s'y rattachent. Savoir dans le discours ramener à cette forme normale les

(1) « Quoique bien souvent on ne pense pas distinctement en raisonnant, non plus qu'à ce qu'on fait en marchant et en sautant, il est toujours vrai que la force de la conclusion consiste en partie dans ce qu'on supprime, et ne saurait venir d'ailleurs. » (Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. I, ch. I, § 19.)

raisonnements les plus compliqués, pouvoir démêler, sur-le-champ, le principe, la conséquence et la proposition qui les unit, les confronter à certaines règles infaillibles comme les lois mathématiques, doit donner aux esprits familiarisés avec cet exercice un incontestable avantage, si du reste on sait se préserver des abus qu'entraîne le mauvais emploi de cette forme et ne pas s'exagérer sa portée. (V. *infrà.*)

Nous ne prétendons pas que cette opération doive toujours se faire de vive voix (le plus souvent elle ne doit être que mentale), ni qu'il faille raisonner par syllogismes. Il serait puéril de vouloir jeter toutes ses pensées dans le même moule et de s'imposer inutilement cette contrainte. Mais il est bon de pouvoir faire subir cette épreuve au raisonnement toutes les fois qu'il offre quelque chose d'obscur, de compliqué ou d'incertain. Il est nécessaire d'imposer alors un frein à nos déductions précipitées, d'énumérer et de définir tous les termes, d'examiner la nature et le rapport des propositions, de dissiper les obscurités et les équivoques, en ramenant le raisonnement à sa forme simple, complète et régulière (1).

Le syllogisme est souvent une excellente pierre de touche pour reconnaître les sophismes. Rarement le sophisme le plus spécieux résiste à cette épreuve. Descartes a dit que « les sophismes les plus subtils n'embarrassent que les sophistes. » Sans doute, le simple bon sens les aperçoit ordinairement à première vue, et il en fait justice par le ridicule ; mais souvent aussi on peut être embarrassé de répondre à un argument subtil, et rester court. Le ridicule tranche le nœud (*secat res*) ; il faut savoir le délier. Celui-là tue le Sphinx, qui résout ses énigmes.

Aristote fait ici une observation pleine de justesse : « ce n'est pas une même chose, dit-il, quand on étudie un rai-

(1) « Je suis persuadé, dit Leibnitz, que si l'on employait plus souvent la forme syllogistique, on pourrait par là, dans les plus importantes questions, en venir au fond des choses et se défaire de beaucoup d'imaginations et de rêves. On couperait court, par la nature même du procédé, aux répétitions, aux exagérations, aux divagations, aux expositions incomplètes, aux réticences, aux omissions, au désordre, aux malentendus, aux émotions fâcheuses qui en résultent. » (*Nouv. Ess.*, liv. IV, ch. 17.)

sonnement, d'en voir et d'en corriger le vice ; car ce que nous savons, nous le méconnaissons souvent par cela seul qu'on le déplace. » (*Ref. des sophismes*, ch. XVI.) — Il est vrai que les syllogismes peuvent devenir facilement sophistiques, mais leurs propres lois servent à les reconnaître. » (Leibnitz, *ibid.*) Le sophisme devient comme transparent, ou son masque le trahit. « Toutes les illusions d'un raisonnement se découvrent très-facilement quand on les fait ressortir en mettant un argument en forme. » (Kant, *Raison pure*, 2e part., liv. II, ch. III.)

On s'est autorisé, contre le syllogisme, des exemples donnés par les logiciens pour en expliquer les règles. Cela prouverait tout au plus qu'ils sont mal choisis. D'ailleurs, tous les exemples sont bons, pourvu qu'ils représentent fidèlement la règle.

Autre objection : Les mathématiques, qui sont l'application la plus exacte du raisonnement, n'emploient pas le syllogisme. — Du moins, elles s'en rapprochent beaucoup : *tota fere constat syllogismis*, dit Quintillien de la Géométrie, I, IX. Tous les raisonnements mathématiques pourraient se ramener à une série de syllogismes. Leibnitz cite deux fervents logiciens qui mirent en syllogismes les six premiers livres d'Euclide (un plus brillant exploit eût été de les mettre en vers). Peu s'en faut que les démonstrations d'Euclide ne soient des arguments en forme ; mais elles se rapprochent plutôt du sorite. (Leibnitz). Le sorite, plus rapide, convient surtout aux mathématiques, où la longueur des raisonnements exige une simplification continuelle. Là où les idées sont simples, le langage exact et sans équivoques, il n'est pas besoin d'autre préservatif contre l'erreur que d'une attention continuelle ; le sophisme y trouve difficilement accès. Dans les sciences où le raisonnement opère sur des faits et des idées complexes, où les signes n'ont pas une valeur fixe, il est nécessaire d'appeler à son secours tous les moyens que l'art peut ajouter au bon sens pour nous apprendre à distinguer la vérité de l'erreur et à confondre le sophisme. Un des plus efficaces est la forme syllogistique.

Mais l'époque où fleurit le syllogisme, n'a enfanté que des discussions stériles ou frivoles. — C'est mal juger la scolastique. Ce qui a frappé ses raisonnements de stérilité, ce n'est pas la forme syllogistique, mais l'emploi de majeures admises sans examen ou imposées par l'autorité. Elle a montré, dans la déduction des conséquences, beaucoup de pénétration et de force d'esprit. Ce qui lui a manqué, c'est la méthode par laquelle se forment les principes, celle qui apprend à observer les phénomènes de la nature et de l'esprit, et à découvrir leurs lois. Cette méthode, proclamée par Bacon et Descartes, a renversé la scolastique ; mais ces disputes n'ont pas été stériles, elles ont servi à l'éducation de l'esprit humain, dont elles ont fortifié et régularisé les facultés discursives. La sience actuelle lui doit en partie la rigueur et l'exactitude de ses procédés. Si les langues modernes témoignent, dans leurs formes et leur génie, des habitudes qui ont présidé à leur formation, n'est-il pas remarquable que la langue du peuple chez lequel fleurit surtout la dialectique au moyen-âge et qui dut faire le plus fréquent usage de la définition, soit aussi la plus claire et la plus logique dans ses constructions?

§ V. — De l'argumentation syllogistique.

N'ayant aucune part aux discussions où s'agitent les grands intérêts de la société et de la science, l'art et la tactique enseignés autrefois dans les écoles seraient fort peu utiles à celui qui en aurait fait une étude approfondie et se serait exercé à manier les armes dont se servaient, au moyen-âge, les habiles champions de la scolastique. Néanmoins la connaissance des règles générales du raisonnement et des lois de l'argumentation donnera toujours à celui qui la possède un avantage incontestable, s'il y joint d'ailleurs les qualités auxquelles les règles ne peuvent suppléer : le jugement, la pénétration, la vivacité d'esprit, l'exercice et l'étude des modèles. Dans la réfutation, par exemple, il est bon de démêler sur-le-champ, au milieu

d'une série d'arguments, l'argument principal, de pouvoir le dégager de ses accessoires et le résumer nettement dans un syllogisme. La réponse est plus sûre et plus directe ; il est plus facile de rappeler l'adversaire à la question s'il s'en écarte ; on donne ainsi à l'argumentation plus de force ; la discussion prend une allure plus régulière. Ajoutez aux règles générales du raisonnement celles qui appartiennent à la définition, à la division, à la démonstration, vous posséderez un art éminemment utile, que les plus grands orateurs de l'antiquité ne cultivaient pas moins que les philosophes, et dont Leibnitz a dit. « Que c'est une sorte de mathématique universelle dont l'importance n'est pas assez connue, et qu'un art d'infaillibilité y est contenu, pourvu qu'on sache en bien user. » (*Ibid.*)

§ VI. — Des abus de la forme syllogistique.

Tout en reconnaissant les avantages du syllogisme et de l'art qui lui emprunte ses règles, il ne faut pas fermer les yeux sur ses abus ni méconnaître sa portée. Le danger surtout, c'est le *formalisme.* Le syllogisme est la forme régulière et parfaite du raisonnement. Ceux qui en font une étude spéciale sont disposés à s'éprendre de cette forme jusqu'à négliger le fond, les idées qu'elle recouvre, les jugements qu'elle coordonne. On peut alors se confier dans l'observation de ces règles abstraites, comme si elles avaient le secret de conduire infailliblement à la vérité. L'emploi du syllogisme peut alors fausser l'esprit au lieu de le diriger. Le simple bon sens vaut mieux que l'application maladroite d'un art dont on méconnaît la nature et les limites.

Le syllogisme n'apprend pas à juger des *principes.* Il se borne à faire voir si les conséquences sont bien ou mal déduites. Or, « la plupart des erreurs des hommes viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal d'après les principes. » (P.-R., 3e part., ch. I.) Ceux-ci sont ou des idées et des vérités de la raison ou des faits de l'expérience. Les uns et

les autres échappent à la déduction et à ses règles. « Le syllogisme n'est d'aucun usage pour inventer et vérifier les premiers principes des sciences. » (Bacon, *Nov. Org.*, I, aph. 13.) Descartes va plus loin : « Les syllogismes servent plutôt, dit-il, à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même à parler des choses qu'on ignore, qu'à les apprendre. » (*Disc. de la Méth.*, 3e part.) Si le syllogisme, suivant Bacon, est un instrument trop faible et trop grossier pour pénétrer dans les profondeurs de la nature (*Nov. Org.*, I), à plus forte raison l'est-il quand il s'agit d'analyser les phénomènes de l'âme, et plus encore de scruter les mystères de la nature divine. L'esprit se met en face de lui-même par la réflexion, comme il remonte à Dieu par les *idées*. La base des sciences est hors de la logique, comme Aristote le reconnaît lui-même. (*Analyt. post.*, liv. II, ch. 15.) « Le syllogisme est composé de propositions, les propositions le sont de mots, et les mots sont comme les étiquettes des idées. Si les idées, qui sont comme l'âme des mots, sont extraites au hasard et sans méthode, tout l'édifice croule de lui-même. » (Bacon, *De Augm.*, ch. II, et *Nov. Org.*, I, aph. 14.)

Quant aux règles relatives aux modes et aux figures, et qui forment l'art compliqué de la syllogistique, la plupart sont de pure théorie. Sauf les règles générales, avec lesquelles il est bon d'être familiarisé, elles sont plus nuisibles qu'utiles, en ce qu'elles détournent l'attention des choses sur les mots, et qu'elles tendent à faire exécuter mécaniquement les opérations de la pensée. Sans dire comme Ariston de Chio, que les logiciens qui s'en nourrissent ressemblent aux mangeurs d'écrevisses, qui, pour une bouchée de chair, perdent leur temps sur un monceau d'écailles, on peut s'en tenir au jugement plus modéré de Descartes, qui, tout en reconnaissant que cette logique contient beaucoup de préceptes très-vrais et très-bons, entreprend de la simplifier. » (*Disc. de la Méth.*, 2e part.) Ailleurs, il nie la vertu attribuée à certaines formules de conduire à la vérité *vi formæ ;* « La vérité, dit-il, échappe souvent à ces liens, et ceux qui s'en servent y restent enveloppés. » (*Règles pour la direc-*

tion de l'esprit. R. X. (1). « Les règles doivent être simples, naïves, naturelles. Ce n'est pas *barbara* et *baralipton* qui forment le raisonnement. Il ne faut pas guinder l'esprit. Les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sotte présomption, au lieu d'une nourriture solide et vigoureuse. (Pascal, *De l'Art de persuader.*)

Si donc une part doit être faite dans le système d'éducation à cette gymnastique de l'esprit, d'autres méthodes y réclament une place plus large et doivent conserver la prééminence. Ce sont celles qui en donnant de la vigueur et de la souplesse à l'esprit, le fécondent et l'enrichissent en le mettant en commerce immédiat avec la réalité et avec les idées, celles en un mot, qui développent nos facultés d'observation et de conception. Avant le raisonnement, la raison et le jugement ; avant la déduction, l'expérience. En présence de ces puissants moyens qui ont imprimé un si rapide essor à la pensée humaine, depuis qu'elle a secoué le joug de la scolastique, il faut en convenir, le syllogisme et la syllogistique ont perdu beaucoup de leur importance. Quant à l'exercice de l'argumentation, s'il est bon que l'esprit y soit quelque temps façonné, il serait dangereux de s'y arrêter : *Non obstat per illam euntibus, sed circa eam hærentibus* (2).

(1) « Les dialecticiens ne peuvent former aucun syllogisme qui conclue le vrai sans en avoir eu auparavant la matière, c'est-à-dire sans en avoir connu auparavant la vérité. » *(Ibid.)*

(2) « Vous n'ignorez pas, dit Platon, que les jeunes gens, lorsqu'ils ont pris les premières leçons de la dialectique, s'en servent comme d'un amusement, et se font un jeu de contredire sans cesse. A l'exemple de ceux qui les ont confondus dans les disputes, ils confondent les autres à leur tour, et, semblables à de jeunes mâtins, ils se plaisent à quereller et à déchirer, avec leurs sophismes, tous ceux qui les approchent. Après tant de disputes où ils ont été tantôt vainqueurs, tantôt vaincus, ils finissent d'ordinaire par ne rien croire de ce qu'ils croyaient auparavant. » *(Rép.*, liv. VII.)

SECTION TROISIÈME

DE LA MÉTHODE ET DES DIFFÉRENTES MÉTHODES.

CHAPITRE I

DE LA MÉTHODE ET DE SES RÈGLES GÉNÉRALES. — ANALYSE, SYNTHÈSE.

ART. I. — DE LA MÉTHODE ET DE SES RÈGLES GÉNÉRALES.

Ordinis hæc virtus.
(Hor.)

I. Définition de la méthode. — La méthode a été définie : « l'ordre dans la suite de nos pensées » (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*), « l'art de bien disposer une suite de pensées. » (*Log.* de P.-Royal, 3e part., ch. I.) C'est l'art substitué à la nature, un ordre raisonné mis à la place du hasard ou des inspirations du bon sens. A cette partie de la logique, qui en est le côté pratique, s'applique ce qui a été dit de l'utilité de cette science en général. (V. *suprà*, p. 259, et *Introd.*, p. 21.)

II. Ses avantages. — Descartes, on le sait, voit dans la méthode la principale cause de l'inégalité des esprits. C'est exagérer. Mais son utilité n'en est pas moins grande. Que la méthode soit nécessaire dans toute recherche de la vérité, c'est ce qu'il semble superflu de vouloir prouver. Qui ne sait qu'il est des questions qui ne peuvent être abordées qu'après que d'autres ont été résolues? Elles ne peuvent l'être que par certains procédés et non par d'autres, qui ne feraient qu'éloigner du but? Les unes se traitent par l'expérience; d'autres par le raisonnement; d'autres par l'un et

l'autre réunis. Celles-ci s'adressent à l'observation des sens ; celles-là ne relèvent que du sens intime ou de la conscience. S'agit-il des premières vérités de l'entendement, leur examen nécessite une méthode d'analyse et d'induction supérieures qui peut seule faire remonter aux principes. Quand l'esprit ne se conforme pas à ces conditions, il s'égare, fût-il doué du génie le plus fécond et le plus brillant. Souvent ses écarts sont d'autant plus grands, ses erreurs plus dangereuses, qu'il a mis au service de ses conceptions les facultés les plus puissantes. C'est déjà beaucoup de ne pas consumer vainement ses forces; pour cela, il faut en avoir mesuré la portée. C'est beaucoup aussi de ne pas perdre le temps en tâtonnements inutiles. Celui-là seul marche sûrement qui sait où il va, qui d'avance s'est marqué un but, qui connaît le point de départ, le chemin qu'il doit suivre. *Claudus in via antecedit cursorem extra viam.* (Bacon, *Nov. Org.* I, aph. 51.) « Ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage s'ils suivent le droit chemin que ceux qui courent et s'en écartent. » (Descartes, *Disc. de la Méth.* Ire part.) Ainsi la méthode, en même temps qu'elle nous enseigne le meilleur usage que nous puissions faire de nos facultés, nous épargne les lenteurs et les essais infructueux. Elle ménage les forces de l'intelligence en les réglant, elle la soutient et l'éclaire, elle féconde toutes ses opérations. C'est, pour chacun, le secret de tirer le meilleur parti possible de ses capacités naturelles, d'élever son esprit au plus haut point où il puisse parvenir. Descartes, qui fait ces remarques, (*Règles pour la direct. de l'esprit*, IV.) blâme cette curiosité qui emporte la plupart des hommes dans des voies inconnues, où ils se laissent guider par le hasard, plus heureux qu'habiles s'ils rencontrent quelquefois la vérité. Il vaut mieux, dit-il, ne jamais songer à chercher la vérité que de le faire sans méthode. Car, « des études sans ordre et des méditations obscures troublent les lumières naturelles, et aveuglent l'esprit, » ou elles l'émoussent. Or, « quiconque s'accoutume à marcher ainsi dans les ténèbres, s'affaiblit tellement la vue,

qu'il ne peut plus supporter le grand jour. » *Ibid.*, *R.* III.)

L'histoire confirme ce jugement. Toutes les grandes découvertes de l'esprit humain sont dues au génie guidé par la méthode. Ce qu'on dit du hasard dans ces découvertes est plus apparent que réel, ou doit être fort restreint. Ce qui est hors de doute, c'est que la science ne fait de progrès rapides et constants que quand la méthode dirige et régularise ses recherches. Aussi les hommes qui ont marqué une ère nouvelle dans la science, Socrate, Bacon, Descartes, sont moins célèbres par leurs doctrines que par leur méthode. Les systèmes passent ; la méthode, si elle est légitime, reste. Elle-même corrige les écarts de ses inventeurs et nous apprend à les dépasser. C'est à elle plutôt qu'aux individus qu'il faut attribuer les conquêtes qui se font sous ses auspices, dans la voie tracée où tous sont entrés en foule. Tel est le spectacle que nous offre l'esprit moderne. Le secret de sa supériorité sur les anciens, dans la science et dans les arts, est surtout dans la supériorité de la méthode et des procédés qu'il emploie, procédés inconnus des anciens ou mal suivis. Cette méthode a rallié les intelligences et mis en commun leurs travaux. Les progrès qu'elle devait enfanter ont été prédits par ceux qui l'ont proclamée, avec une justesse de prévision qui tient de la prophétie. On en est d'abord frappé ; on cesse de s'étonner, et on admire quand on pèse la solidité des raisons sur lesquelles s'appuient leurs espérances et leur foi dans l'avenir. (Lisez en particulier les aphorismes 93 et suiv. de Bacon, *Nov. Organum*, liv. I.)

III. Règles générales de la méthode. — Il y a, sans doute, plusieurs méthodes et des règles particulières à chacune d'elles ; mais il est aussi une méthode générale, des règles et une direction qui s'appliquent à tous les travaux de l'esprit. L'esprit est tout d'une pièce, et il se met tout entier dans chacune de ses opérations. La vérité aussi est une, et les conditions de l'obtenir sont partout conformes à sa nature comme aux lois de l'intelligence, Cela est vrai, quel que soit l'ordre de vérités que l'homme s'attache à connaître

et les facultés qu'il mette en jeu. Ce sont ces principes que Descartes a su dégager de la multiplicité des règles spéciales de la logique ordinaire, et qu'il a formulés dans le *Discours de la Méthode* (2e partie) (1). Les avoir présentés ainsi dans leur universalité et leur simplicité est peut-être le plus grand service qui pût être rendu à l'esprit humain, alors surtout que, rompant les liens de la forte discipline où il avait été longtemps retenu, il apprenait à faire usage de sa liberté. Il avait besoin d'être à la fois libre et contenu, dirigé sans être gêné dans ses mouvements, de conserver sa spontanéité en faisant usage des procédés calculés de la réflexion. Ces préceptes ont un autre avantage très-grand sur les règles particulières, celui d'être, par leur simplicité, éminemment pratiques, et de pouvoir se transformer en habitudes. Par là, ils sont supérieurs aux règles spéciales, pourvu, comme dit Descartes, « qu'on soit fermement résolu à ne pas manquer de les observer. » *(Ibid.)*

Voilà pourquoi nous croyons devoir les placer ici avant l'exposition des procédés particuliers aux diverses méthodes dans chaque ordre des connaissances humaines (2). Ils se réduisent à quatre et sont si faciles à comprendre, qu'ils semblent pouvoir se passer de commentaire. Mais leur simplicité même fait qu'on n'en saisit pas toujours bien le véritable sens, l'étendue et la portée. C'est à quoi nous nous attacherons.

III. Règles de descartes. — La 1re est : *de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la reconnaisse évidemment être telle ; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en ses jugements que ce qui se présente si clairement et si distinctement que l'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute ;*

(1) Il les a développés ensuite dans un traité spécial, connu déjà pendant sa vie, quoique publié après sa mort. *Les règles pour la direction de l'esprit*, où Arnauld et Malebranche (*Rech. de la Vérité*, Ire partie) ont puisé. Là aussi sera pris notre commentaire.

(2) La *Logique* de P.-Royal a tort, selon nous, de les donner à propos de l'analyse, tout en avouant qu'elles sont générales et non spéciales à cette méthode. (Voy. 3e part., ch. 2.)

La 2e : *de diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre ;*

La 3e : *de conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres ;*

La 4e : *de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales qu'on puisse s'assurer de ne rien omettre.*

1° La première de ces règles est le principe même de la philosophie de Descartes, qui a pénétré partout dans la science moderne et est devenu comme son caractère et son esprit. C'est l'*évidence de la raison* comme fondement de la certitude et *critérium* de la vérité. Descartes le formule ailleurs ainsi : « Sur les points dont on se propose l'étude, chercher non pas les opinions d'autrui ou ses propres conjectures, mais ce qu'on peut voir clairement et avec évidence, ou déduire avec certitude; car la science ne s'obtient pas autrement. » (*Règles pour la direction de l'esprit*, *R.* III.) Bien appliquée, cette règle doit servir non-seulement à découvrir la vérité, mais à la discerner de l'erreur et à perfectionner le jugement. « C'est la règle de bien juger, » comme dit Bossuet. (*Conn. de Dieu*, I, 16.) L'opération de l'esprit à laquelle elle s'adresse est l'attention, condition suprême de l'évidence et des idées claires. La cause principale de l'erreur et le moyen de l'éviter sont également indiqués. C'est le défaut d'attention, la précipitation, source des faux jugements. (Voy. *Erreurs.*) La prévention qui ôte l'impartialité et vient de la passion ou de l'intérêt, est aussi un obstacle principal. Enfin, l'exacte proportion entre l'affirmation et la connaissance, qui mesure la perfection du jugement et doit lui communiquer une sorte d'infaillibilité, fait partie de la règle et formule le résultat final.

2° La deuxième règle semble désigner l'*analyse*. Celle-ci

est en effet le procédé fondamental de la méthode (v. *infrà*); elle est la loi de l'attention, la condition des idées claires et distinctes. L'analyse est toujours le premier travail que doit exécuter l'esprit. De cette opération bien conduite dépend le succès de toutes les recherches ultérieures. Mais cette règle est plus générale qu'elle ne le paraît. Elle représente la grande loi du travail qui s'applique à tous les objets de la pensée humaine. Elle est imposée ici à l'individu comme à l'espèce, au travail isolé comme au travail collectif. C'est le faisceau de la fable qui, pour être rompu, doit être divisé. Cette condition tant de fois recommandée par le génie et par le bon sens, mais toujours violée, tant sont naturelles la précipitation et la présomption, elle cesse d'être une simple maxime isolée et vague pour prendre sa place dans la méthode comme loi de l'esprit. Elle acquiert ainsi une importance qu'elle n'avait jamais eue. C'est le propre de la philosophie quand elle s'empare d'une vérité de sens commun, non-seulement de l'environner d'une plus haute clarté, mais de la féconder et de la consacrer en la plaçant pour toujours au rang des lois universelles de l'esprit.

3° La troisième règle représente, si l'on veut, la *synthèse* qui doit succéder à l'analyse. La synthèse, en effet, va du simple au composé comme celle-ci du composé au simple (v. *infrà*). Mais le précepte est beaucoup plus général, il prescrit de mesurer le travail aux forces de l'esprit en commençant par le plus simple qui est aussi le plus facile (*a facillimis ordiamur.* Cic.), de n'entamer les questions difficiles qu'après avoir résolu les plus aisées, et d'aller toujours du connu à l'inconnu. Cette gradation dans la marche de l'esprit, si contraire à ses habitudes, est le véritable secret du progrès intellectuel. Aussi, n'y a-t-il pas de procédé méthodique sur lequel Descartes ait autant insisté. Il en fait le texte de conseils lumineux et féconds qu'on ne peut trop méditer et suivre. (*Règles pour la direct. de l'esprit.*)

Comme maxime, cette règle n'était pas nouvelle, elle avait été souvent exprimée; mais mise à sa place sous cette forme précise, calculée, réfléchie, après les vains efforts des

siècles antérieurs qui l'avaient méconnue, elle a une portée et une fécondité merveilleuses.

Descartes, en l'expliquant, fait remarquer que « c'est en cela qu'est renfermée la perfection de l'habileté humaine », et il y revient sans cesse. « L'observation de cette règle, dit-il, n'est pas moins nécessaire à celui qui veut aborder la science que le fil de Thésée à celui qui voudrait pénétrer dans le labyrinthe. » (*Règle* V.) — « Beaucoup de gens la négligent ou présument n'en avoir plus besoin. Et souvent ils examinent avec si peu d'ordre les questions les plus difficiles, qu'ils me semblent agir comme un homme qui du pied d'un édifice voudrait s'élancer d'un saut jusqu'au faîte, soit en négligeant l'escalier destiné à cet usage, soit en ne l'apercevant pas. » (*Ibid.*) — « L'esprit humain laissant de côté ce qu'il croit pouvoir atteindre plus facilement se hâte aussitôt de courir aux objets les plus élevés. » (*Règle* IV. Cf. Bacon, *Nov. Org.*, liv. I, aph. 83.) — Plus loin : « Il faut tourner toutes les forces de son esprit sur les choses les plus faciles et de la moindre importance, et s'y arrêter longtemps, jusqu'à ce que nous nous soyons accoutumés à voir clairement et distinctement la vérité. » (*Règle* IX.)

La dernière partie du précepte peut s'entendre de deux façons également vraies. On peut y voir l'utilité de l'ordre même hypothétique et d'un procédé artificiel (voy. *Classification*) analogues aux *tables d'invention* de Bacon. Mais Descartes ne veut pas dire qu'il faut remplacer l'ordre naturel par un ordre artificiel, mettre l'hypothèse à la place de la réalité. Seulement, *à priori*, il affirme que l'ordre se trouve là même où nous ne le voyons pas, que le monde étant l'œuvre d'une cause intelligente, souvent un ordre caché recouvre un désordre apparent, et que le but de la science est de le découvrir. Le savant doit donc le supposer, sachant bien, comme dit Bacon, que le Verbe divin lui-même, lorsqu'il travailla sur la masse des êtres, ne le fit pas sans ordre et sans méthode. (*Nov. Org.*, I, aph. 82.) — Si l'on veut le commentaire dans Descartes lui-même, on peut le trouver dans ce passage du *Discours de la Méthode* où il dit : « J'ai

remarqué certaines lois que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou ce qui se fait dans le monde. » (5ᵉ part.) — Que Descartes ait abusé du procédé *à priori* indiqué ici, ce n'est pas ce dont il s'agit. La méthode elle-même rectifie les écarts de ceux qui l'emploient mal après l'avoir proclamée.

4° La dernière règle est comme le sceau mis sur les précédentes; elle exprime la condition de leur perfection. Pour être parfaite, l'analyse doit être complète. La synthèse doit offrir le même caractère. (Voy. *Analyse*, *Synthèse*.) L'*omission*, la vue étroite et fausse, exclusive, est le grand écueil de l'esprit humain qui est borné, et de la science qui est partielle et successive. L'esprit, dit Descartes, tend sans cesse à dépasser dans ses jugements les limites de la connaissance. Pour être vraie, celle-ci doit-être non-seulement claire, mais complète ; et plus elle est distincte, plus elle risque de n'être que partielle et de dépasser sa mesure, d'être exclusive. Le *dénombrement parfait* est le remède à un grand nombre d'erreurs et de sophismes.

On voit toute l'utilité et la portée de ces règles. Descartes reconnaît leur être redevable des progrès de son esprit. Elles l'ont guidé dans les découvertes qui ont immortalisé son nom ; c'est d'elles surtout qu'il est vrai de dire avec Leibnitz : « Les lois de la logique ne sont que celles du bon sens mis en ordre et par écrit. » (*Nouv. Essais*, liv. IV, ch. 17.) Elles remplissent bien la condition que demande Pascal (*De l'art de persuader*), d'être simples, naïves, naturelles ». Elles ont sur celles que Pascal donne de la démonstration, l'avantage de l'universalité, de n'être pas enfermées dans les limites d'un procédé unique, mais de comprendre tout le développement de la pensée. Plus voisines de l'esprit par leur simplicité, l'habitude de les observer les assimile à sa substance, et elles se confondent avec ses al-

lures naturelles. La science moderne se les est ainsi appropriées. Elles sont devenues comme l'âme de ses travaux et de ses recherches. Aussi peut-on affirmer qu'elle leur doit sa supériorité sur la science ancienne, la rigueur et l'exactitude de ses procédés, la certitude de ses résultats, la sûreté de sa critique, la clarté de son langage, ses avancements rapides, le nombre et l'importance de ses découvertes.

ART. II. — DE L'ANALYSE ET DE LA SYNTHÈSE.

. . . . . Alterius sic
Altera poscit opem res et conjurat amice.
(Hor.)

§ I. — De l'analyse et de la synthèse en général.

Avant de descendre aux applications de la méthode aux diverses sciences, nous l'étudierons dans ses procédés généraux, l'analyse et la synthèse.

L'*analyse* (ἀναλύειν, délier), est la décomposition d'un tout dans ses parties. La *synthèse* (συντίθημι) réunit ce que l'analyse a séparé ; elle combine les idées, saisit les rapports et forme des principes. L'une *va du composé au simple;* l'autre, *du simple au composé.* Ces deux opérations de la pensée, dont l'une est l'inverse de l'autre, et qui sont la loi même du développement de notre esprit, se retrouvent dans tout travail complet de l'intelligence, dans la formation et l'exposition de toute science.

Sont-elles réellement distinctes? ou, comme le veut Condillac, ne sont-elles qu'une seule et même méthode, dont les opérations se confondent, au point que l'analyse est la méthode entière et renferme la synthèse? (*Logique* 1re part., ch. II. Cf. Laromig., 4e leçon.)—Ce point mérite d'être examiné.

Tout objet, quel qu'il soit, être réel ou question à traiter, s'offre d'abord à l'esprit comme un tout complexe et composé de parties. Le premier travail de la pensée doit donc être de le diviser ou de le réduire en ses éléments. Cette reconnaissance des parties d'un tout n'est-elle, comme le

dit Condillac, qu'un travail préparatoire antérieur à la méthode? Il est évident qu'elle en fait partie intégrante ; elle lui est essentielle, et elle est la base de toutes les opérations ultérieures. La synthèse, en particulier, ne peut rapprocher les éléments, saisir leurs rapports qu'autant qu'ils ont été séparés et que l'esprit en a acquis la notion distincte. — Mais cette décomposition elle même ne doit-elle pas se faire avec ordre? il faut, dit Condillac, suivre l'ordre de la nature. — A cela on répond que cet ordre est précisément à trouver : il faut le chercher, et, en attendant, se garder de le supposer. Toujours est-il que, si l'esprit est guidé dans cette recherche par certaines règles générales et *à priori*, c'est à observer les détails et non l'ensemble qu'il doit avant tout s'appliquer. — Il faut, dit-on, partir d'un principe. — Cela est bon si vous en avez un dont vous soyez sûr et que vous sachiez devoir convenir et suffire à tout. Autrement, c'est à vous mettre en possession de ce principe que vous devez travailler, et l'analyse seule apprend à remonter aux principes. — On recommande d'aller du simple au composé. — Cela serait commode, en effet ; mais c'est presque toujours le contraire qui nous est imposé. Car la nature ne donne pas le simple, elle-même est une vaste synthèse. Il n'y a que les sciences exactes qui partent de notions simples, comme le fait la géométrie. Quelquefois même les quantités sont complexes, comme en algèbre. Mais s'il s'agit d'êtres réels, d'une plante, d'un minéral, de l'homme, la condition pour les connaître, c'est de diviser, d'étudier séparément les parties. Ici, en allant du simple au composé, on suit un procédé hypothétique ; au lieu d'observer, on suppose. Cette méthode n'est plus l'analyse, c'est une synthèse, et une fausse synthèse, qui prend la place de l'analyse ou usurpe son nom. C'est ce qui arrive à Condillac, qui partout pratique la synthèse en préconisant l'analyse. Le *Traité des sensations* est un modèle de synthèse hypothétique. On forme ainsi un système qui est une œuvre ingénieuse. Mais, cette conception imaginaire, où l'esprit se complaît, amoureux qu'il est de l'unité, reste à savoir si elle est vraie.

Il y a donc une première opération essentielle, capitale, dont dépend tout le succès de la méthode ; c'est l'analyse. Elle consiste à diviser, autant que faire se peut, l'objet en ses parties (Descartes). Son œuvre achevée, on cherche à réunir les éléments, à saisir les rapports ; ce travail nouveau et distinct est réservé à la synthèse. Les deux opérations ne peuvent se confondre. Vouloir les mener de front ou les exécuter simultanément, c'est compromettre tout le travail de la science, risquer de s'égarer et de n'aboutir qu'à un résultat chimérique.

Les deux méthodes sont donc différentes. Également nécessaires, elles se tiennent étroitement ; mais ce sont deux procédés essentiellement distincts, dont l'un est l'inverse de l'autre. Condillac a eu tort de prétendre que la méthode est toute dans l'analyse, qui comprend la synthèse. Sans doute on ne peut pas, même en examinant les parties d'un tout, ne pas apercevoir quelques rapports ; mais si celui qui étudie chaque partie se préoccupe de l'ensemble, il ne verra clairement ni les parties ni le tout. L'esprit humain est borné et faible ; une seule tâche lui suffit ; la concentration de ses forces sur un point déterminé est la condition de la vue distincte. Il doit donc oublier momentanément l'ensemble pour fixer son attention sur chacun des éléments. Les a-t-il bien examinés, il doit les comparer et tâcher de découvrir leurs rapports. Ce double travail, s'il est simultané, sera mal exécuté.

L'analyse et la synthèse sont deux opérations de l'esprit si bien différentes qu'elles supposent, dans les hommes qui les représentent, des qualités diverses et qui s'excluent ordinairement. De même qu'elles représentent deux moments distincts dans la pensée de l'individu, elles se succèdent dans le développement de la science et de l'esprit humain. Elles alternent et dominent chacune à leur tour dans l'histoire. Il y a des époques analytiques et des époques synthétiques. Dans les premières les savants sont préoccupés du besoin d'observer les objets et les faits particuliers, d'étudier les lois spéciales, sans les rattacher à des principes

généraux. Dans les secondes, au contraire, on sent la nécessité de coordonner les détails et de réunir tous ces matériaux pour reconstruire l'unité de la science. C'est ainsi que le XVIIIe siècle s'est appelé le siècle de l'analyse, parce qu'il a généralisé cette méthode, et lui a fait produire les plus beaux résultats dans les sciences naturelles.

Mais si ces deux méthodes sont distinctes, elles ne s'excluent pas : loin de là, elles doivent se réunir pour constituer la méthode complète, dont elles ne sont, à vrai dire, que les deux opérations intégrantes. Qu'est-ce qu'une synthèse qui n'a pas été précédée de l'analyse? Une œuvre d'imagination ou une combinaison artificielle du raisonnement, un système plus ou moins ingénieux, mais qui ne peut reproduire la réalité. Car la réalité ne se devine pas ; pour la connaître, il faut l'observer, l'étudier dans toutes ses parties et sous toutes ses faces. Une pareille synthèse, en un mot, s'appuie sur l'hypothèse. — D'un autre côté, supposez que la science s'arrête à l'analyse, vous aurez les matériaux d'une science plutôt qu'une science véritable. Si vous vous bornez à l'étude des faits isolés et que vous négligiez leurs rapports, vous vous condamnez à ignorer la moitié des choses et la plus importante, celle que la science aspire surtout à connaître : les lois qui régissent les êtres, leur action réciproque, l'accord admirable qui règne entre toutes les parties de cet univers. Vous ne connaîtrez même qu'imparfaitement chaque objet particulier ; car son rôle et sa fonction sont déterminés par ses rapports avec l'ensemble (1). La synthèse doit donc s'ajouter à l'analyse.

Règles. — Les règles qui leur conviennent sont faciles à déterminer : 1° L'analyse doit toujours précéder la synthèse. 2° Elle doit être complète, n'omettre aucune partie importante ; autrement la synthèse n'ayant pas à sa disposition tous les éléments, ne pourra découvrir leurs rapports ; elle

(1) « Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiatement et immédiatement ; et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible, qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout, sans connaître en détail les parties. » (Pascal, *Pensées*.)

sera obligée de les supposer et de combler les lacunes de l'analyse par des hypothèses. 3° L'analyse doit chercher à pénétrer jusqu'aux éléments simples et irréductibles. — Réunir tous les matériaux préparés par l'analyse, n'en rejeter et n'en méconnaître aucun, reproduire les rapports des objets, tels qu'ils existent, ne pas les intervertir ou en imaginer d'autres, telle est la tâche et le devoir de la synthèse.

Ces règles sont évidentes, mais s'il est facile de les exposer, il l'est moins de les appliquer. Aussi, dans l'histoire, sont-elles loin d'être exactement observées. La science débute par une analyse superficielle, qui sert de base à une synthèse hypothétique. La faiblesse des théories dues à ce premier emploi de la méthode rend bientôt nécessaire une analyse plus sérieuse et plus approfondie, à laquelle succède une synthèse supérieure à la première. Tel est le rôle alternatif des deux méthodes dans le développement progressif de la science et dans son histoire. Les règles posées plus haut n'en conservent pas moins leur valeur absolue ; la vraie synthèse est celle qui s'appuie sur une analyse complète et reproduit les rapports naturels des choses, comme la véritable analyse est celle qui distingue tous leurs éléments et décrit fidèlement leurs caractères. Les savants et les philosophes ne doivent jamais perdre de vue cet idéal.

§ II. — Des formes diverses de l'analyse et de la synthèse.

S'il est facile de définir ces deux méthodes dans leur généralité, il l'est beaucoup moins de les suivre dans leurs applications, de les distinguer et de les reconnaître dans les opérations plus ou moins compliquées de l'intelligence humaine et de la science. Il est peu de questions qui aient été plus embrouillées et sur lesquelles les logiciens se soient moins entendus. Ce que les uns appellent analyse, les autres le nomment synthèse, et réciproquement. Le mal vient d'abord de ce qu'on n'a pas établi une distinction assez précise entre nos diverses espèces de connaissances, ensuite de ce que les deux procédés, analytique et synthétique, bien que distincts, se trouvent réellement réunis dans tout travail de

l'intelligence un peu compliqué et de quelque étendue. Avant donc de passer aux applications, il importe de les considérer dans les opérations mêmes de l'esprit qui les représentent et dont le développement régulier produit la science. C'est là qu'il faut d'abord les saisir. On les reconnaîtra ensuite dans les différentes méthodes qui s'appliquent aux divers ordres de connaissances. Attachons-nous donc aux opérations générales de la pensée.

§ III. — De l'analyse et de la synthèse dans les opérations de la pensée.

L'esprit part d'une vue synthétique des choses dont les limites sont à la fois en lui-même, dans sa faiblesse et dans les objets qu'il considère. Il embrasse confusément cet ensemble sans rien démêler ni distinguer les parties. Pour substituer à cette aperception vague une vue plus claire et distincte, il est obligé de diviser, de décomposer le tableau total, d'examiner chaque objet, chaque partie isolément et chaque qualité séparée des autres qualités. Telle est l'analyse. Elle est la loi même de l'*attention*, et l'*abstraction* en est la suite. (V. p. 143.)

Vient ensuite la *comparaison* qui rapproche les parties et les objets, fait saisir les rapports ; elle engendre la synthèse. Les procédés qui en relèvent sont d'abord la *généralisation* et la *classification*. Celle-là, qui réunissant plusieurs objets envisagés par leurs propriétés communes forme des genres et des espèces, a tous les caractères de la synthèse. — La *classification*, qui coordonne ces genres et les distribue méthodiquement en observant leurs rapports, fait aussi œuvre de synthèse ; classer c'est réunir.

Mais, pour former une classification, on peut suivre deux procédés, dont l'un est appelé synthétique et sert à former les classifications artificielles, et dont l'autre, auquel sont dues surtout les classifications naturelles, relève particulièrement de l'analyse. 1° On peut, en effet, en s'attachant aux qualités générales et aux ressemblances, et en négligeant les différences, former d'abord des genres, puis, en remar-

quant les propriétés particulières, distinguer dans les genres les espèces, dans les espèces les variétés, de manière à descendre ainsi jusqu'aux derniers degrés de l'échelle et aboutir aux individus. Or, bien que cette méthode s'appelle communément division, elle est en réalité une synthèse ; car en suivant cette marche, on va non-seulement du général au particulier, mais du simple au composé, toute qualité générale ou abstraite étant toujours d'autant plus simple (moins compréhensive ou moins complexe), qu'elle a plus d'étendue ou plus de généralité. (V. p. 313.) Ainsi, bien que l'analyse intervienne ici pour distinguer les qualités, le procédé général de classification est synthétique.

Mais il est une méthode toute opposée. Celle-ci au lieu de commencer par les genres les plus élevés, s'arrête d'abord à considérer les individus et leurs qualités particulières, elle veut saisir et démêler les qualités constitutives et s'en servir pour confectionner d'abord les espèces ; puis, après avoir établi les espèces, elle forme les genres les plus rapprochés, s'élève ainsi graduellement jusqu'aux divisions supérieures, et atteint le sommet de la classification par une suite d'éliminations successives. Il est clair que si dans cette méthode, l'inverse de la précédente, la synthèse intervient pour comparer et coordonner les termes, le procédé principal et fondamental est l'analyse. La base est l'observation attentive et complète des individus et de leurs qualités distinctives. Une élimination successive dégage la loi, le caractère spécifique d'abord générique ensuite ; et le mouvement total de la pensée est celui qui conduit du composé au simple, du concret à l'abstrait, du particulier au général.

Sur la classification s'appuie la *définition*. Ici, pour déterminer la nature des idées ou celle des objets, pour assigner le genre et l'espèce auxquels ils appartiennent, on doit retrouver ces caractères par l'analyse, décomposer l'idée nécessairement complexe. Le point essentiel est de ressaisir les éléments de l'idée, le caractère du genre et de l'espèce ; l'opération rentre dans l'analyse ; la définition logique par le

genre et l'espèce est *analytique;* aussi, les idées les plus générales échappent à ce procédé.

Mais si, au lieu de procéder par la distinction et la fixation des qualités génériques et spécifiques, la définition se fait en montrant le mode de *génération des idées* et la manière dont se forme l'objet, elle est alors *synthétique :* elle va du simple au composé. Il en est de même quand elle caractérise l'objet par son usage ; la fin, la destination d'un être dérivent de sa nature, la développent et s'y ajoutent, bien que l'on cherche ainsi à la spécifier. La définition redevient l'analyse quand elle est une simple *description* des qualités principales. La *définition de mots* est aussi analytique, puisque, pour énoncer le sens d'un terme inconnu ou déterminer sa signification, il faut remonter aux idées élémentaires et le remplacer par plusieurs mots qui en soient l'explication. Aussi les mots simples, premiers, ne se définissent pas. (*Ibid.*) — Quant à la *division*, (p. 327) elle est à la fois une analyse et une synthèse.

Si on examine le *jugement*, on y trouvera étroitement liés les deux procédés alternatifs de la pensée humaine. Le jugement est le résultat d'une décomposition de la pensée, où l'existence des êtres a été séparée de leurs qualités, et les qualités elles-mêmes détachées les unes des autres. La pensée totale est sortie comme démembrée de cette opération. Pour reconstituer l'unité, une synthèse est nécessaire, qui relie ces membres épars. C'est le rôle du jugement. Il opère la synthèse du sujet et de l'attribut au moyen du verbe, qui pour cela est appelé par les grammairiens *copule.* Le verbe comme le signe de l'affirmation, prononce sur la convenance ou la disconvenance des idées. Ainsi le jugement dont la base est la comparaison est une synthèse, bien que sa condition soit l'analyse. Le résultat se formule dans la proposition qui nous montre à la fois séparés et réunis les éléments de la pensée. — Il y a deux sortes de jugements : les uns, qui se bornent à montrer dans l'attribut une qualité déjà comprise dans le sujet et que l'analyse a distinguée, sont *analytiques* (p. 336); les autres, ajoutant au sujet une qualité nouvelle

qui n'est pas comprise, sont appelés *synthétiques.* (Kant.)

Mais c'est surtout dans l'opération finale où aboutit tout ce travail, le *raisonnement*, que nous retrouvons les deux méthodes. D'abord qu'est-il en lui-même ? une synthèse fruit d'une analyse. L'esprit, n'apercevant pas directement le lien de deux idées, recourt à une troisième. Il rapproche les termes et forme une synthèse où le rapport apparaît, et d'où sort la conclusion qui sépare ou réunit les termes. Le raisonnement est donc une opération synthétique de l'esprit qui, par l'interposition des idées moyennes, saisit les rapports les plus éloignés des idées. Mais cette synthèse s'appuie sur une analyse qui a dû distinguer les idées et qui laisse apercevoir leur identité, leur convenance ou leur opposition. — Du raisonnement ne peut se séparer le *langage*, instrument d'analyse et d'abstraction, et qui, on l'a vu, seconde tout le travail de la pensée. Il intervient à la fois pour maintenir les termes sous l'œil de l'esprit et aider à les comparer. (V. p. 181) L'analyse est la loi même du langage. Les langues sont des méthodes analytiques (Condillac), mais où reparaît la synthèse comme formant le lien du discours et le tissu de la parole. (*Ibid.*) On sait aussi qu'il y a une manière d'ordonner la pensée et le discours, un mode de *construction* grammaticale, que l'on a appelé *analytique*, et un autre qui est *synthétique*. L'une, le mode direct ou logique, résulte de l'analyse logique de la proposition ; l'autre, indirect ou inversif, offre la pensée dans l'ordre simultané ou de l'apparition naturelle des idées à l'esprit, mode particulièrement propre aux langues anciennes.

Si l'on considère les deux formes fondamentales du raisonnement, l'*induction* et la *déduction*, on verra que l'une peut être qualifiée d'analyse et l'autre de synthèse. Si, en effet l'*induction*, qui étend à tous les objets du même genre le caractère des individus, peut être considérée comme formant la synthèse des cas particuliers, la loi qu'elle dégage est simple, comparée aux faits particuliers d'où on la tire. L'induction va donc du composé au simple, c'est un procédé analytique. Elle s'appuie d'ailleurs sur l'expérimentation qui

est une élimination et une véritable analyse. (V. *infrà.*) La *déduction*, qui tire d'un principe général une vérité particulière ou moins générale et la fait rentrer dans le principe, est une synthèse.

Dans la *démonstration* les deux voies que parcourt l'esprit et le double mouvement de la pensée sont faciles à reconnaître. De là, les deux méthodes décrites par tous les logiciens sous le nom d'*analyse* et de *synthèse*, (Voy. *Log.* de P.-Royal, 4[e] part. ch. II et III.) Nous devons insister sur ces deux méthodes.

Quand il s'agit de traiter une question par le raisonnement, on peut suivre deux marches différentes. La première consiste à partir de l'énoncé du problème, à analyser les idées renfermées dans les termes de la proposition, et à remonter jusqu'à un principe général qui en fasse voir la vérité ou la fausseté. Dans ce cas, on décompose une idée complexe, et on la met en rapport avec une vérité simple, avec un principe évident par lui-même, ou antérieurement démontré. Cette méthode qui va, comme on voit, du composé au simple, a reçu le nom d'analyse ou de méthode de *résolution*; c'est celle que l'on suit en algèbre, et cette science lui doit son nom d'analyse.

Mais on peut suivre une marche tout opposée, prendre pour point de départ une vérité générale, évidente ou déjà prouvée, déduire les conséquences qu'elle renferme, et parvenir ainsi à démontrer un théorème ou à trouver la solution d'un problème. Ici, on va du général au particulier, du simple au composé : la méthode est synthétique. Aussi a-t-elle été nommée *synthèse* ou méthode *de composition*. Cette forme de raisonnement est employée pour démontrer la plupart des théorèmes de la géométrie ; elle constitue la démonstration géométrique. Mais ces deux méthodes ne trouvent pas seulement leur application dans les mathématiques, elles se rencontrent dans toutes les questions qui peuvent se traiter par le raisonnement. Si je veux, par exemple, prouver l'immatérialité de l'âme, je puis partir de la simplicité et de l'identité du principe de la pensée, et en con-

clure que l'âme, ayant des propriétés opposées à celles de la matière est incorporelle. Je pourrais également, en analysant l'idée d'immatérialité, reconnaître qu'elle ne peut convenir qu'à un sujet simple et identique, et démontrer ainsi par voie d'analyse ce que j'aurais prouvé auparavant d'une manière synthétique. (Lisez P.-Royal, *loc. cit.*)

Il est évident que, dans les deux cas, le raisonnement consiste toujours à mettre en rapport deux propositions, l'une générale, l'autre particulière, au moyen de propositions intermédiaires. Le point de départ seul est différent. Ou l'on part de la question pour remonter au principe, et l'on raisonne par l'analyse, ou l'on part du principe pour aboutir à la question : c'est la *démonstration descendante* ou synthétique. On appelle aussi l'une de ces deux méthodes *régressive*, et l'autre *progressive* (*regressus ad principia; progressus à principiis*).

Condillac a donc eu tort de dire que, puisque les deux méthodes sont contraires, l'une est bonne, l'autre est mauvaise. On ne peut aller, dit-il, que du connu à l'inconnu. Si l'inconnu est sur la montagne, ce ne sera pas en descendant qu'on y arrivera. — Il y a là une méprise qui rend la comparaison fausse. Dans toute question il y a toujours quelque chose de connu, ne fût-ce que les termes mêmes de la question. Le véritable inconnu c'est le rapport avec une vérité évidente ou déjà démontrée. Découvrir ou faire voir ce rapport est le but du raisonnement. Que l'on monte ou qu'on descende, peu importe, l'essentiel est de frayer le passage.

§ IV. — Avantages des deux méthodes.

Quels sont les avantages respectifs des deux méthodes? Cela dépend de la nature des questions que l'on traite et de la position de l'esprit par rapport à elles. La méthode analytique se renfermant dans l'énoncé du problème a l'avantage de ne pouvoir s'en écarter et de ne pas se perdre en raisonnements inutiles. Toutes deux sont naturelles; cependant la synthèse, qui va des principes aux conséquences,

des causes à leurs effets, semble plus conforme à la nature des choses et aux lois de la raison. L'esprit s'y complaît davantage, et elle offre quelque chose de brillant qui le séduit ; mais elle est plus aventureuse, plus exposée à s'éloigner de la question, à tâtonner, à suivre des routes sans issue, et à s'égarer, surtout si le point de départ est, comme il arrive souvent, quelque principe hypothétique. Lorsqu'elle n'a d'autre but que celui de déduire d'un principe fécond et légitimement établi les conséquences qu'il renferme, elle parvient souvent à découvrir des aperçus nouveaux et la solution d'une foule de questions imprévues. C'est la méthode *démonstrative* par excellence. Lorsqu'en effet la vérité est trouvée, et qu'il ne s'agit que de la faire admettre ou de la communiquer, le rapport entre le point de départ et le but étant connu, sa marche est sûre, directe et plus rapide que celle de l'analyse. Elle est donc appropriée surtout à l'enseignement, ce qui l'a fait appeler *méthode de doctrine*, par opposition à l'analyse, ordinairement désignée comme *méthode d'invention*.

Mais ces distinctions n'ont rien d'absolu. L'une et l'autre servent à la fois à découvrir et à transmettre les vérités de la science. L'analyse aussi occupe une place importante dans l'enseignement. Celui-ci, lorsqu'il est vivant et fécond, au lieu d'exposer dogmatiquement les vérités trouvées par une méthode opposée fait repasser l'esprit par les voies que la science a parcourues pour les découvrir. Le maître doit refaire, en quelque sorte, la science sous les yeux de l'élève, et savoir mêler habilement l'analyse à la synthèse.

On ne doit pas oublier d'ailleurs que, dans chacune des deux méthodes, il entre à la fois de l'une et de l'autre, pour peu que le raisonnement soit compliqué et de quelque étendue. Mais on considère l'ensemble des opérations qui constituent le raisonnement total, et qui donnent à la démonstration son caractère général. Enfin, les deux méthodes, loin de s'exclure se prêtent un mutuel appui, elles se servent l'un à l'autre de vérification et de preuve.

CHAPITRE II

MÉTHODE DES SCIENCES EXACTES.

Fere tota constat syllogismis.
(QUINTIL. *Inst. Or.*)

§ I. — De la science en général ; sciences exactes.

I. *Idée de la science.* — Savoir, c'est connaître une chose d'une manière évidente et certaine ; c'est de plus en connaître la raison, l'*expliquer*. Une science est donc un ensemble de connaissances fondées sur des raisons claires et certaines. (*Log.* de P.-Roy., 4e part. ch. I.) Telle est l'idée de la science en général dégagée de toute opinion exclusive et arbitraire (1). Nous ne nous arrêterons pas à démontrer l'utilité ni la dignité de la science et de chaque science en particulier. (Lisez Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum.*)

II. *Division des sciences.* — On a divisé les sciences, 1° en *théoriques* et *pratiques*, 2° en *rationnelles, empiriques* et *mixtes*, etc. Nous adopterons la division ordinaire en sciences *mathématiques*, *physiques* et *morales* (2).

III. *Sciences exactes, mathématiques.* — Au premier rang parmi les sciences de raisonnement figurent les mathématiques appelées aussi sciences exactes, sciences par excellence, τὰ μαθήματα. Elles doivent ce privilége à trois avantages principaux : Le premier est leur caractère

(1) « Savoir, c'est connaître la cause. » (Aristote, *Métaph.* I. I.) « La science est pour l'esprit la faculté de démontrer régulièrement les choses. » (Ibid., *Eth. Nic.* VI, 2. Cf. Platon, *Théétète.*) — Toute science est une connaissance certaine et évidente. » (Descartes, *R. pour la direct. de l'esprit.* 2.) — « La science est l'ensemble systématique d'un ordre de connaissances. (Kant, *Logique.*).

(2) Sur les diverses divisions des sciences voy, Aristote, *Métaph.* VI. — Bacon, *De dignit. et augm. Scient.* — D'Alembert, *Disc. prélim. de l'Encyclop.* — Bossuet. *C. de D.*, chap. I. — Leibnitz, *Nouv. Essais sur l'ent. hum.* Liv. IV, c. 21. — Ampère, *Classif. des sciences.*

purement rationnel, qui les rend indépendantes de l'expérience, quoique « l'expérience puisse y garantir le raisonnement à chaque moment. » (Leibnitz, *Nouv. Ess.* liv. IV, ch. II.) Le second, c'est que les idées et les rapports de quantité qui forment leur objet sont les plus simples de l'entendement. Le troisième est la clarté et la précision de leur langage, l'emploi de signes d'une égale simplicité, avantage qui est la conséquence des deux autres.

IV. *Leur méthode.* — Leur méthode est la démonstration. S'appuyant sur un petit nombre de définitions et d'axiomes, elles en déduisent avec certitude des conséquences qui servent à résoudre toutes les questions, à découvrir ou démontrer toutes les vérités auxquelles l'esprit humain peut atteindre dans cette sphère. C'est le modèle de la déduction ; elles offrent si bien l'application palpable et rigoureuse de ce genre de raisonnement, que l'on a pu croire que la Logique leur emprunte ses règles : erreur qui a été réfutée. — Ce qui est vrai, c'est que ici l'application est si rapprochée de la règle que celle-ci semble s'identifier avec elle. Nulle part les caractères de la démonstration, des définitions, des axiomes, de la forme directe et indirecte, du double procédé analytique et synthétique, des résultats certains auxquels elle arrive, ne sont aussi évidents. La démonstration tend même à se rapprocher de la forme qui sert de type au raisonnement et qui est le syllogisme. Quintillien dit de la géométrie, « qu'elle se compose presque entièrement de syllogismes », *fere tota constat syllogismis* (liv. I, ch. x), voyez Leibnitz. (*Nouv. Ess.*, liv. IV, ch. XVII.)

Il en résulte que, dans l'exposé de cette méthode, si l'on ne veut entrer dans les détails techniques et les applications de la science, on est réduit à répéter ce qui a été dit du raisonnement de la démonstration en général. Car ce qui est vrai des définitions, des axiomes, du syllogisme et de ses règles, de la démonstration elle-même, de ses formes et de ses procédés, etc., s'applique mot pour mot au raisonnement mathématique. Nous y ajouterons quelques réflexions.

§ II. — Des bases de la démonstration mathématique.

I. Des définitions. — Quelle est la nature, le rôle et la place des définitions dans les mathématiques ?

1° On sait que les définitions sont des propositions explicatives qui font connaître le sens qu'on attache aux mots, et par lesquelles on détermine les notions que ces mots expriment. Telles sont, en arithmétique, les définitions des nombres pairs et impairs, de la numération, des opérations arithmétiques ; en géométrie, la définition des figures, celle du triangle, du carré, du cercle, etc. Ces définitions sont-elles, comme l'a prétendu Pascal, purement nominales et arbitraires ? ou rentrent-elles dans la définition d'idées et de choses ? Il nous semble qu'elles sont à la fois l'un et l'autre. Quand je dis : J'appelle cercle une ligne courbe dont tous les points sont également distants d'un même centre, j'affirme que pour tous les esprits, comme pour moi, le cercle a certaines propriétés d'où se déduisent d'autres propriétés, et elles servent de base à ma définition. Il n'y a là rien d'arbitraire. Si l'on objecte que je puis appeler cercle un carré et carré un cercle, c'est une question puérile et qui ne mérite pas d'occuper la science. La *Logique* de P.-Royal en convient elle-même. A propos de la définition de l'angle par Euclide : « La rencontre de deux lignes droites sur un même plan », elle ajoute : « Cette définition désigne si nettement l'idée que tous les hommes ont d'un angle, que c'est tout ensemble une définition du mot et une définition de la chose. » (4e part., ch. iv.) — Or, cette observation s'applique tout aussi bien à la définition du triangle, du cercle et de toute autre figure.

2° Quel est le rôle des définitions en mathématiques ? On l'a déjà dit : la définition, exprimant l'essence générale et propre de la chose à définir, sert en réalité de principe au raisonnement. « Dans les mathématiques, les définitions ont deux objets : elles préviennent l'ambiguïté des termes, elles servent aussi de principes au raisonnement. » (D. Ste-

wart.) L'axiome n'exprime que la condition de sa légitimité. C'est ce qui a lieu en mathématiques, où les définitions sont de véritables principes. Les idées qu'elles désignent sont très-simples ; ce sont les idées les plus simples de l'entendement. Aussi sont-elles incontestables, et comme le raisonnement tout entier s'appuie sur elles, elles communiquent à la démonstration, avec les axiomes, leur clarté et leur nécessité.

3° Ainsi s'explique aussi la place qu'elles occupent. Elles figurent au début même de la science : « Mais n'oublions pas que c'est seulement dans les mathématiques pures que nous pouvons placer les définitions au commencement de nos recherches. Dans beaucoup de cas, une discussion est nécessaire pour montrer que les définitions que nous apportons correspondent aux faits réels, et souvent une définition juste est le but même que nous nous proposons dans ces recherches. » De l'oubli de ces considérations et de l'aveugle imitation de l'ordre mathématique, dans des études où les faits sont compris parmi les principes de nos raisonnements, sont sorties mille erreurs qu'il serait facile de montrer dans les écrits des philosophes. (D. Stewart.) *Philos. de l'esprit hum.*, T. III.)

II. Des axiomes mathématiques. — Ils ne diffèrent pas essentiellement des autres axiomes, et c'est à tort qu'on a voulu les regarder comme les seules vérités qui n'aient pas besoin de démonstration. L'axiome : « *Tout fait a une cause*, est aussi vrai et aussi clair que celui-ci : *Le tout est plus grand que la partie ;* il n'y a pas de différence pour la raison qui conçoit ces deux vérités. Celle-ci seulement est une proposition identique ou analytique (Kant), l'autre une proposition synthétique. Est-ce à cela que les axiomes mathématiques doivent de n'être jamais contestés ? Peut-être, mais la différence s'effacera si on veut aller au fond des choses, se rappeler qu'en toute contestation de ce genre, la parole intérieure dément la parole extérieure. L'identité, d'ailleurs, n'est jamais complète dans les propositions identiques, comme le démontre Leibnitz. (*Nouv. Ess.*, liv. IV,

ch. II.) Quant au raisonnement, même algébrique, il est loin de rouler sur une identité parfaite, comme le veut Condillac. (*Suprà.*)

Le rôle des axiomes est donc le même en mathématiques que dans tout emploi du raisonnement. Ils soutiennent le raisonnement et le rendent possible, mais sans le féconder ni fournir les véritables données. Ils sont les conditions de la démonstration plutôt que les vrais principes.

Une règle est de ne pas trop multiplier les axiomes. Leibnitz veut que l'on démontre tous les axiomes qu'il appelle *secondaires*, ou les propositions qui, bien qu'évidentes, peuvent être démontrées par d'autres, les seules primitives ou *immédiates ;* et cela, ne fût-ce que pour accoutumer l'esprit à la rigueur, à une salutaire exigence, et bannir la paresse. trop facile à contenter. (*Nouv. Essais,* liv. IV, ch. VII.)

Même remarque sur les *postulats*. C'est diminuer la rigueur des sciences mathématiques que d'introduire ces propositions, qui laissent toujours une lacune et ne satisfont pas complétement la raison ; c'est faire un appel trop fréquent aux sens et à l'expérience, dans une science toute rationnelle et dont l'évidence démonstrative est l'essence. (P.-R.)

§ III. — De la démonstration mathématique.

Quant à la démonstration mathématique en elle-même, nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été dit de la démonstration en général, de ses règles et de ses formes. Ce que dit Pascal de la *Méthode des démonstrations géométriques*, (*De l'esprit géométrique*, sect, 1 et 2), n'est point, comme il le prétend, spécial à la géométrie, ni tiré de cette science, mais des lois de l'esprit humain, que cette science, comme toute autre, suit et applique. Aristote les avait toutes reconnues (*Analyt. Post.*) Pascal les a simplifiées. C'est un grand mérite et il est bon de les méditer telles que le grand géomètre les formule, il faut seulement se préserver des exagérations et des contradictions que n'a pas su éviter son

génie. Elles pourraient conduire un esprit logique au scepticisme sur tout ce qui n'est pas vérité mathématique.

On a vu à l'article de l'*analyse* et de la *synthèse* qu'il existe deux méthodes de démonstrations différentes et inverses. Elles sont employées dans les mathématiques ; sur elles a dû se porter l'attention des savants ou des géomètres qui ont voulu se rendre compte des procédés de leur science. De là des explications et des opinions diverses du plus haut intérêt, soit sur la nature, soit sur l'emploi et les avantages des deux méthodes. Sur ce point, qui mériterait d'être développé, nous sommes forcé de renvoyer aux auteurs spéciaux plus ou moins célèbres qui l'ont traité (1).

§ IV. — De l'évidence mathématique et de la portée de cette méthode.

Il n'est pas inutile d'insister sur le caractère de l'*évidence mathématique* et sur l'emploi de cette méthode appliquée aux autres sciences.

Le privilége de la démonstration mathématique, outre qu'elle est indépendante de toute expérience, est de s'appuyer sur les notions abstraites les plus simples de la raison, les notions de quantité qui trouvent leur vérification dans les données des sens. Par là, elle diffère du raisonnement dans les autres sciences, où les faits souvent se combinent avec les idées, et où les principes manquent de cette simplicité. Ses résultats ne s'appliquent qu'au monde matériel, c'est-à-dire là où la qualité se confond avec la quantité, où la loi mesure celle-ci comme étendue, nombre, pesanteur, mouvement, force mécanique. Encore ici, comme le fait remarquer Malebranche (*Rech. de la Vérité*, liv. VI), l'application n'est jamais parfaitement exacte. Partout ail-

(1) La *Logique* de P.-Royal, 4e partie ch. II. — Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, les derniers chap.—Malebranche, *Rech. de la Vérité*. liv. VI, —'S Gravesande, *Introd. à la Phil.*, liv. IIe, 3e part., ch. 33 et 36 —Lacroix, *Elém. de Géom. Discours prélim.*—D. Stewart, *Eléments de la Phil. de l'espr. hum.*, t. 3.— Degérando, *Des signes et de l'art de penser*, t. VI, ch. VI.—*Dict. des sciences phil.*, art. *Mathématiques.*—Ampère, *Essai d'une classif. des sciences.* — Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaiss.*, t. II, chap. 17.

leurs où les données sont, soit des faits qui échappent aux sens, soit des vérités rationnelles aussi, mais plus complexes, la démonstration mathématique perd sa valeur et son emploi. Ses auxiliaires, les figures, les chiffres, les définitions, les axiomes, les formules, les théorèmes, sont des moyens plus dangereux qu'utiles. Vouloir l'employer, c'est confondre l'ordre des connaissances, s'exposer à mille erreurs qui naissent de cette confusion. Telle est, par exemple, le danger de la démonstration mathématique appliquée aux preuves de l'existence de Dieu, et aux vérités morales, qui pourtant ont aussi le caractère de nécessité et d'universalité des mathématiques. Là, partir de définitions, d'axiomes, procéder par théorèmes, lemmes, corollaires, scholies, etc., affecter en un mot le formalisme de la démonstration géométrique, c'est faire tout simplement fausse route, et masquer, sous l'appareil imposant mais emprunté et trompeur des formules, l'inanité des preuves : c'est, ou se payer d'analogies comme ont toujours fait les mystiques, ou, avec la prétention d'une plus haute certitude, frayer la voie au scepticisme. Les plus grands mathématiciens à la fois philosophes, Pythagore et Platon, Proclus, Pascal, Descartes, Leibnitz, Malebranche, n'ont pas été à l'abri de cette séduction ; ils ont trop affectionné cette méthode. Par là, ils ont plutôt compromis qu'affermi, obscurci qu'éclairci les vérités qu'ils voulaient établir, défendre ou expliquer. Aristote a raison, il faut d'autres méthodes pour d'autres sujets, soit qu'il s'agisse d'observer les objets physiques et de scruter l'organisation des êtres vivants, soit que l'on veuille étudier les faits et les vérités de l'ordre moral.

« On ne doit demander dans chaque cas que la précision relative à la matière que l'on traite. Il faut même se résigner à ne l'obtenir que dans la mesure compatible avec les procédés qu'on emploie. C'est ainsi que le maçon et le géomètre recherchent très-différemment la ligne droite... Il faut savoir faire de même dans toutes les autres choses, de peur que les hors-d'œuvre ne deviennent plus nombreux que les œuvres. » (*Eth. Nic.*, liv. VII, ch. V, § 2.)

CHAPITRE III

MÉTHODE DES SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES.

Homo naturæ minister et interpres tantum facit et intelligit quantum de naturæ ordine re vel mente observaverit.

(Bacon, *Nov. Org.* I, aph. 1.)

ART. I. — DE L'OBJET ET DE LA MÉTHODE DES SCIENCES PHYSIQUES EN GÉNÉRAL.

I. Objet des sciences physiques. — Connaître les lois de la nature, l'ordre et l'enchaînement de ses phénomènes, l'action des forces qui agissent dans son sein et les propriétés des êtres distribués à sa surface, tel est l'objet des sciences physiques. La science, en initiant l'homme aux secrets de la création, ne satisfait pas seulement son désir de connaître ; elle augmente indéfiniment sa puissance. Elle lui apprend à prévoir le retour des phénomènes, à diriger les forces en calculant leurs effets, à faire servir les propriétés des êtres à ses usages et à ses besoins. A la suite des sciences physiques marchent l'industrie et les arts utiles. « La science et la puissance humaine se correspondent et vont au même but. » (Bacon, *Nov. Org.*) (1)

II. Leur méthode. — C'est à l'*observation* et à l'*expérience*, aidées du calcul et guidées par la raison, que les sciences physiques, depuis deux siècles, doivent leurs rapides progrès et leurs merveilleuses découvertes. « L'homme, interprète et ministre de la nature, dit Bacon, n'agit sur elle et ne la connaît qu'à condition d'observer ses lois, soit par les sens, soit par la réflexion. Il ne sait et ne peut

(1) « C'est l'ignorance où nous sommes de la cause qui nous prive de l'effet, car nous ne pouvons vaincre la nature qu'en lui obéissant. Et ce qui était principe, effet ou cause dans la théorie, devient règle, but ou moyen dans la pratique. » (Bacon, *Nov. Org.*, I, aph. 2.)

rien au-delà. » (*Ibid.*) Cette méthode fut déjà pratiquée par les grands observateurs du XVIe siècle, Keppler, Galilée, etc. Bacon a le mérite de l'avoir proclamée et d'en avoir posé les règles générales. C'est en particulier l'objet de son *Novum Organum.* Nous nous bornerons à décrire ses procédés principaux, sans entrer dans le détail des règles particulières. Quant aux exemples, il suffit d'ouvrir le premier ouvrage où sont exposées les découvertes de la science moderne.

III. Des fausses méthodes. — Dans une première partie (*pars destruens*), Bacon (1) attaque les fausses méthodes qui ont si longtemps retenu l'esprit humain dans l'ignorance de la nature et de ses lois.

1° L'*hypothèse* (*anticipatio naturæ*) ne peut servir à fonder la science. L'imagination substituée à l'observation met « les fantômes de l'esprit humain à la place des idées de l'esprit divin. » (Aph. 22.) Elle crée « ces petits mondes imaginaires et singes du grand, qu'on appelle systèmes, et qui ne sont que des romans en présence du monde réel. » (*Ibid.*, aph. 124) « Le travail de la science ressemble à la toile de Pénélope. L'esprit perd son temps à défaire et à refaire ce qu'il a fait. » (*Ibid.*) Ces *anticipations* de la nature doivent donc faire place à une véritable *interprétation;* car c'est en observant la nature et en lui obéissant qu'on parvient à triompher d'elle, *natura non nisi parendo vincitur.* (Aph. 3.)

2° Le raisonnement *a priori* et tous les artifices de la *dialectique* sont également impuissants à faire connaître ce qu'une sagesse supérieure à la nôtre a fait et ordonné. « La subtilité de la nature surpasse de beaucoup celle de nos arguments. » (Aph. 24) « Le syllogisme est un instrument trop faible et trop grossier pour pénétrer dans les profondeurs de la nature. » (Aph. 13.) « Cette méthode ne fait que tordre et renverser l'ordre naturel. » (*Ibid.*) — En résumé, « les conjectures et les théories sont des productions de l'homme,

(1) Bacon intitule *Pars destruens* la première partie du *Nov. Org.*, destinée combattre es fausses méthodes et la deuxième *Pars ædificans.*

que nous trouverons toujours très-différentes des œuvres de Dieu. Si nous voulons connaître parfaitement celles-ci, il faut les analyser et les observer, sans rien ajouter du nôtre aux résultats que nous donnera l'observation. Une juste interprétation de la nature, voilà la philosophie orthodoxe tout ce que nous y ajoutons de nous-mêmes est apocryphe. » (*Nov. Org.*) (1) — L'expérience donc, non une expérience aveugle, mais guidée par la raison, aidée de l'hypothèse et du raisonnement, peut seule nous initier à la connaissance des œuvres de Dieu. « La vraie philosophie est celle qui est l'écho fidèle de la voix du monde, qui est écrite, en quelque sorte, sous la dictée des choses. » — « Car, au fond, quel est notre but ? C'est de tracer dans l'esprit humain une image, une copie de l'univers, mais de l'univers tel qu'il est, non tel que l'imagine celui-ci ou celui-là, d'après les suggestions de sa propre raison. » (*Nov. Org.*, aph. 124.) « Quant à ces petits mondes imaginaires et singes du grand que l'imagination humaine a tracés dans les philosophies, nous déclarons sans détour qu'il les faut effacer entièrement. » (*Ibid.*)

ART. II. — EXPOSÉ DE LA MÉTHODE EXPÉRIMENTALE OU INDUCTIVE.

L'exposé théorique de cette méthode dans la 2e partie du *Novum Organum* (*Pars ædificans*) manque de simplicité et souvent de clarté. Les exemples ont vieilli. Nous essaierons de préciser les procédés principaux selon l'ordre dans lequel ils se succèdent et d'en marquer les conditions : 1° l'*observation* proprement dite, est le point de départ, le procédé initial et général de la méthode ; 2° l'*expérimentation* en est le côté actif ; 3° l'*induction* la féconde ; 4° l'*analogie* l'étend encore, et 5° l'*hypothèse* supplée ou devance et met sur la voie ; quant à la *classification*, elle recueille

(1) Descartes et Leibnitz qui ont souvent abusé du procédé *a priori* parlent de même : « Les choses ayant pu être ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience et non par la force du raisonnement qu'on peut savoir laquelle de ces façons il a choisie. » (Descartes.) « Le plus grand génie du monde ne saurait forcer les choses, et il faut entrer de nécessité dans les ouvertures que la nature a faites. » (Leibnitz, *Lettres*.)

et coordonne les résultats, elle occupe une place particulière dans les sciences dont le but est de classer les êtres de la nature.

§ I. — Observation, expérimentation.

I. Observation. — La simple application de nos sens nous donne déjà une certaine connaissance, mais vague et superficielle. L'homme ignorant, comme le savant, voit les objets, la différence est que l'un voit mal et ne pénètre rien, tandis que celui-ci voit clairement et comprend, parce qu'il sait observer avec intelligence et méthode.

Observer, c'est regarder attentivement ; c'est de plus savoir regarder. Il y a un art d'observer. Ce que dit Fontenelle de l'astronomie que, dans cette science, « l'art d'observer est lui-même une grande science, » est vrai de toutes les sciences d'observation. La première opération consiste dans l'*attention*, qui doit être calme, patiente, et de plus intelligente. Elle doit démêler les parties et les propriétés, reconnaître leurs caractères réels et essentiels, leur ordre, leur fonction. Conduite avec méthode, elle devient l'*analyse* à laquelle doit succéder la *synthèse,* c'est-à-dire un travail inverse qui reconstitue le tout en réunissant les parties et les propriétés, dans l'ordre même de la nature. (Voy. *Analyse*, *Synthèse*.)

A cês conditions, nous obtenons une notion claire, distincte, exacte et fidèle de l'objet soumis à l'observation.

Quelques règles de bon sens sont ici à rappeler.

1° Se dégager de toute préoccupation systématique. L'esprit troublé par un système voit dans les objets ce qui n'y est pas, ou ne voit pas ce qu'ils renferment.

2° L'observation doit être exacte et complète, n'omettre aucune des parties, aucune des qualités essentielles.

3° Suivre l'ordre indiqué par la nature elle-même, et supposer qu'il existe même quand nous ne le voyons pas, mais attendre qu'il se révèle ; s'attacher d'abord aux propriétés importantes, pour passer de là aux accessoires ; pré-

parer ainsi, même dans l'analyse, le travail de la synthèse.

Les règles de la synthèse sont les mêmes. Elle doit recueillir tous les éléments de l'analyse, puis rétablir l'ordre véritable. C'est ici surtout qu'il faut se tenir en garde contre l'esprit de système.

II. EXPÉRIMENTATION. — L'observation, base et point de départ de cette méthode, n'en est que le prélude. La nature a mis un plus haut prix à l'intelligence de ses secrets. Ceux-ci ne se dévoilent à l'observateur qu'autant qu'il unit la patience et le travail au talent et au génie. L'observation pure et simple est un procédé trop passif; elle attend que les phénomènes se montrent, et elle les constate dans l'ordre où ils se présentent, ou elle les montre isolés. « Ce n'est pas assez de rassembler un grand nombre d'expériences et de les choisir. L'expérience vague et qui n'a d'autre guide qu'elle-même n'est qu'un tâtonnement. » (*Nov. Org.* I, aph. 100.) — « La nature laisse plus aisément échapper son secret lorsqu'elle est tourmentée et comme torturée par l'art que quand on l'abandonne à son cours naturel. » (Aph. 98.) (1)

La nature, en effet, agit d'ensemble ; son action est *synergique*. Or, au milieu de l'action simultanée des causes qui produisent des phénomènes si divers, il est difficile de démêler ce qui appartient à chacune, de distinguer les liaisons fortuites ou accidentelles de celles qui sont constantes et constituent des lois.

Le trouble naît dans l'esprit, il ne peut sortir d'embarras qu'en substituant à la première observation une autre plus laborieuse et plus sagace (2). C'est une véritable *chasse*,

(1) « Au lieu d'errer à l'aventure et de vouloir tout faire avant le temps, elle (la méthode) commence par allumer son flambeau, dont elle se sert ensuite pour montrer le chemin, en partant, non de l'expérience vague et faite après coup, mais de l'expérience bien digérée, bien ordonnée. Puis elle en extrait lés principes. Enfin, de ces principes une fois solidement établis elle déduit de nouvelles expériences, sachant assez que le Verbe divin lui-même, lorsqu'il travailla sur la masse immense des êtres, ne le fit pas sans ordre et sans méthode. » (Bacon, *Nov. Org.*, I, aph. 72.)

(2) « Prudens interrogatio est dimidium scientiæ, Vaga enim experientia, et se tantum sequens, mera palpatio est, et homines potius stupefacit quam informat. » (*Ibid.*)

comme l'appelle Bacon ; elle a ses ruses, ses piéges, son plan de poursuite et d'attaque. C'est aussi une *interprétation*, car la nature nous parle un langage obscur, énigmatique. qu'il s'agit de déchiffrer et qui reste inintelligible pour le vulgaire. Il faut faire violence à la nature et la mettre à la question, saisir les faits au passage, les fixer sous nos yeux, profiter des heureux hasards que fournit l'expérience.

Tel est le grand art des *expériences*, art qui demande les qualités les plus rares, l'esprit d'invention et de combinaison, et des qualités moins brillantes, la patience, la persévérance, le dégagement des préjugés et des opinions systématiques.

Bacon a cherché à poser des règles particulières de cet art de l'expérimentation. (*De Augm.*, liv. V.)

II. *Règles de l'expérimentation.* — Lorsque, dit-il, on tente des expériences de toute espèce sans suite et sans méthode, ce n'est qu'un pur tâtonnement ; mais lorsqu'on fait des expériences avec un certain ordre et une certaine direction, c'est alors comme si l'on était guidé par la main. Or, c'est là précisément ce qu'il faut entendre par *expérience guidée.*

L'expérience guidée ou *chasse de Pan* (mot emprunté à la fable et synonyme ici de nature) traite donc des différentes manières de faire des expériences. Les principaux procédés de la méthode expérimentale consistent : 1° à *varier ;* 2° à *prolonger ;* 3° à *transporter ;* 4° à *renverser ;* 5° à *compulser ;* 6° à *appliquer ;* 7° à *coordonner* les expériences ; 8° enfin à *s'abandonner aux hasards de l'expérience.* Bacon explique ensuite ces diverses manières de faire des expériences en ajoutant à ses règles de nombreux exemples destinés à les éclaircir. Beaucoup, bien qu'ingénieux, ne sont plus à la hauteur de la science actuelle. (*De Augm.*, liv. V, c. 11.)

Tels sont les procédés généraux qui constituent cette méthode, où le *calcul* intervient, surtout dans les sciences *astronomiques* et *physiques* (Keppler, Galilée, Newton), et où l'*hypothèse* aussi a son rôle, comme on le verra plus loin.

En résumé, on peut dire que l'expérimentation se réduit :

1° à produire artificiellement les phénomènes ; 2° à les isoler, à écarter les circonstances accessoires et démêler celles qui sont liées à la production du fait que l'on observe ; 3° à répéter et varier les expériences, afin de reconnaître et de dégager la loi, les caractères invariables, en excluant les accidents qui s'y mêlent. *Produire*, *exclure*, *varier*, voilà les opérations essentielles de la méthode *expérimentale*. Tel est du moins le procédé empirique ; cette méthode ne peut se passer du calcul là où il est de mise, ni de la déduction qui se combine avec l'induction et fait deviner ou conclure des faits nouveaux, ni de l'hypothèse et de la conjecture, sagement employées. Elle se sert aussi, comme auxiliaire, de la *classification* qui range les faits dans des *tables* (Bacon), et permet, en rapprochant les objets, de mieux saisir leurs rapports. Ce dernier procédé joue surtout un grand rôle dans les *sciences naturelles*, où il devient le but principal, comme il a été dit à l'article de la classification.

ART. III. — DE L'INDUCTION.

§ I. — Théorie de l'induction expérimentale.

La science ne se borne pas à enregistrer les faits soumis à ses expériences et à les coordonner, elle aspire à dépasser le cercle étroit de l'observation ; elle veut nous conduire du connu à l'inconnu. Or, le procédé qui permet d'effectuer ce passage, d'atteindre au-delà des faits tout en s'appuyant sur eux, c'est l'induction, dont il est bon d'examiner l'origine ou la raison d'être.

Le monde offre à nos regards un ensemble d'existences dont le caractère extérieur est la variété et la mobilité. Mais sous cette apparente mobilité se cache un ordre invariable. Ces phénomènes si fugitifs se reproduisent d'une manière uniforme et constante. De même, quelle que soit la diversité qui éclate parmi les êtres de la création, nous découvrons en eux des propriétés communes, des ressemblances qui

nous permettent de les classer. La même permanence se fait remarquer dans les genres et les espèces : jamais un genre n'empiète sur un autre, ni une espèce sur une autre espèce. Le progrès lui-même a sa loi. Il y a donc partout dans cet univers *uniformité, stabilité, harmonie ;* partout se révèlent un plan et des *lois invariables.*

Étudier les lois qui régissent la nature des êtres, et leurs propriétés essentielles, c'est le but de la science. « Il n'y a pas de science des choses qui passent, *nulla est fluxorum scientia,* » dit Bacon d'après Aristote. οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην. (Arist., *Mét.*, XIII, ch. IV.) « Il faut, pour qu'il y ait science, la condition du *toujours* ou du *souvent* », ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπιτοπολύ. (*Ibid.*, VI, ch. II.)

Mais il faut un moyen sûr, infaillible, pour découvrir la marche uniforme de la nature, pour dégager la loi de l'accident, et le variable du constant. Ce procédé est l'expérimentation. Une autre s'appuyant sur elle proclame la loi et l'étend à tous les cas, à tous les faits qu'elle embrasse et à tous les moments ou à tous les temps. Il s'appelle *induction.*

Nous devons 1° préciser sa nature, 2° apprécier sa légitimité, 3° examiner sa base, sa condition et sa portée.

1° *Sa nature.* — L'induction est le procédé qui transporte *(inducit)* à une classe entière d'objets les propriétés que nous apercevons dans un certain nombre d'entre eux ; de *quelques-uns* elle conclut à *tous ;* elle étend à l'espèce le caractère des individus et attribue au genre le caractère constant des espèces ; elle proclame la loi comme générale et universelle, l'applique au passé et à l'avenir comme au présent, en un mot, elle généralise. C'est toujours le procédé qui conclut du particulier au général.

2° *Sa légitimité.*— Or, comment un tel procédé qui contredit la règle suprême du raisonnement, d'aller du même au même ou du tout à la partie, peut-il être légitime ? Y a-t-il une méthode, une règle certaine qui permette ainsi de conclure des cas particuliers *ex particularibus istis certa via et regula.* (Bacon.)? Pour le voir il faut en examiner la base.

3° *Sa base.* — Le principe qui sert de base au raisonnement inductif est celui de la *stabilité des lois de la nature.* D'abord simple croyance primitive et innée, il nous gouverne à notre insu, et nous fait attendre le retour des mêmes faits dans les mêmes circonstances. L'enfant y obéit ; toute la vie humaine est réglée sur ce principe ; l'animal même semble guidé par cet instinct. Or, quand la raison vient à s'y appliquer, elle reconnaît sous cette croyance un de ses principes ou une vérité nécessaire. Celle-ci : tout fait non seulement a une cause, mais a aussi une *loi.* Or, le caractère de la loi est d'être invariable et générale. De l'ensemble des lois résulte l'*ordre*, et l'ordre de l'univers fait sa stabilité. C'est donc la foi à l'ordre qui est le fond de cette croyance. Mais l'ordre c'est la raison visible. De sorte que la raison humaine s'y retrouve elle-même ; elle applique au monde ce qui est en elle ; elle conçoit la *raison* comme l'essence de tout être. Elle conçoit l'ensemble des êtres, le monde, comme gouverné par une cause intelligente qui le conserve et assure sa durée. Voilà pourquoi à tout phénomène elle assigne une loi, aussi bien qu'une cause. Partout où elle voit un fait se produire d'une certaine manière, elle croit qu'il se reproduira de la même façon et en attend le retour. Le difficile est de démêler le fait principal sous la complexité des circonstances qui l'accompagnent, de saisir, dans l'action simultanée des causes qui concourent et dont l'action coïncide, la circonstance importante et invariable, afin de ne pas prendre l'accidentel pour le nécessaire, le variable pour le constant, en quoi elle est exposée à se tromper. Pour cela une opération est nécessaire, l'expérimentation qui est réservée à la science (1).

Ce principe est nécessaire, mais il est un côté par où il est frappé de contingence. L'homme conçoit la cause intelligente qui gouverne le monde comme une cause sage mais libre. A ce titre si les lois émanées d'elle sont invariables et non l'effet du caprice, elles peuvent être changées par sa

(1) Voyez Reid, *Œuvres*, t. III et IV. — Royer-Collard, *Fragm.*, p. 444. — D. Stewart, *Elém. de la phil. de l'espr. hum.*, t. III., trad. Farcy.

volonté ; de plus les êtres qui les réalisent n'ayant rien de nécessaire peuvent être anéantis. Le soleil, la lune, les étoiles, les minéraux, les plantes n'ont rien qui garantisse leur durée éternelle, le ciel et la terre passeront. La loi subsiste, il est vrai, comme expression de la sagesse éternelle ; la parole divine ne passe pas ; mais le principe ne garantit nullement le retour infaillible des mêmes phénomènes. Ce n'est qu'une probabilité. Là est l'infériorité du principe qui sert de fondement à l'induction, comparé au principe de la déduction ou du raisonnement démonstratif, qui, d'une vérité nécessaire tire une vérité nécessaire (voy. *Démonstration*), éternelle comme son principe, où il n'entre rien d'empirique ni de contingent. Mais ce principe bien appliqué n'en est pas moins une garantie suffisante pour la science humaine et pour les arts qui se règlent sur elle. Si l'induction empirique le cède en certitude à la démonstration et les sciences expérimentales aux sciences de pur raisonnement, elles rachètent cette infériorité par leur fécondité. Souvent aussi elles combinent la démonstration avec l'expérience.

Toutes les sciences physiques reposent sur cette base qui assure leur légitimité.

Une autre formule du principe est celle-ci : dans la nature, *les mêmes causes produisent les mêmes effets*, ce qui revient à dire qu'à certains phénomènes sont liés invariablement d'autres phénomènes. Le principe d'induction est donc l'idée même de *loi* appliquée soit aux phénomènes, soit à leurs causes. Celles-ci ne nous sont connues que par leurs effets ; mais nous savons que ces causes n'agissent pas au hasard, que leur action est régulière : c'est la foi à l'ordre et à la raison dans l'univers.

4° *Sa condition.* — Le principe reconnu, comment l'appliquer ? Comment trouver la loi, dégager l'invariable du variable, le constant de l'accidentel ? Le moyen, on l'a vu, c'est l'*expérimentation*. C'est là tout le nerf et le secret de cette méthode, qu'il est facile maintenant de bien comprendre.

Les phénomènes de la nature s'offrent à nos yeux dans un ordre simultané ou successif. Pour démêler les rapports invariables, on doit donc procéder par *élimination* ou par *analyse*. Il ne suffit pas d'observer les faits tels que la nature nous les présente, il faut les examiner dans des circonstances différentes, les soumettre à des expériences nombreuses et variées. L'expérimentation n'est pas l'observation passive et contemplative, c'est un procédé actif et laborieux. Celui qui l'emploie ne reste pas simple spectateur ; il invente des expériences qu'il sait habilement diriger et varier. La nature ne dévoile ses secrets qu'à celui qui sait l'*interroger* et les lui arracher. C'est la fable de Protée, qu'il faut enchaîner pour le forcer à rendre ses oracles. Le talent et le génie de l'observation, dans les sciences expérimentales, supposent autant d'imagination et d'invention que de patience et de persévérance.

L'expérimentation est donc surtout un procédé d'*analyse*. L'esprit, comme un feu divin, doit faire cette séparation. *Itaque naturæ facienda est prorsus solutio et separatio, non per ignem certe, sed per mentem, tanquam ignem divinum.* (Bacon, *Nov. Org.* II, aph. 7.) (1) — C'est aussi un procédé d'*élimination*. Il faut, comme dit Bacon, opérer *per rejectiones et exclusiones debitas* (I, aph. 105), c'est-à-dire écarter du fait dont on veut trouver la loi les circonstances accidentelles et indifférentes à sa production. On doit aussi ne pas se hâter de généraliser, contenir l'impatience naturelle à l'esprit humain, attendre que les faits soient suffisamment nombreux et les expériences assez va riées, pour dévoiler la nature du phénomène et révéler sa loi.

A ces conditions, l'induction est légitime ; elle ne produit pas l'évidence démonstrative qui accompagne les vérités né-

(1) Newton appelle aussi cette méthode l'*analyse* : *Méthodus analytica est experimenta capere, phænomena observare, indeque conclusiones generales inductione inferre.* Il donne le nom de *synthèse* à la méthode inverse : *Synthetica est causas investigatas et comprobatas affirmare pro principiis, eorumque ope explicare phænomena ex iisdem orta istasque explicatione comprobare.* (*Optique*, liv, III.)

cessaires, puisqu'elle repose sur la stabilité des lois de la nature, qui pourraient être changées; mais dans le cercle des vérités contingentes, elle engendre une entière conviction, à laquelle tout homme raisonnable ne peut refuser son adhésion. Le soleil se lèvera demain. L'aimant ou le fer possède aujourd'hui les propriétés qu'il avait hier. La force expansive de la vapeur doit observer invariablement la mesure précise qui a été calculée : toute la vie des hommes est réglée sur de semblables convictions.

Telle est l'induction expérimentale ou empirique, qui s'aide aussi du raisonnement et du calcul, dans les sciences surtout où la loi se réduit en nombre et se rapporte à l'étendue. Cette méthode diffère de la fausse induction qui remplace l'expérience par l'hypothèse, méthode d'*anticipation.* « Celle-ci, partant des faits particuliers, s'élance du premier saut jusqu'aux principes les plus généraux. Puis, se reposant sur ces principes, elle en déduit les principes moyens et les conséquences. » (*Nov. Org.*, I, aph. 19.) — La vraie méthode part aussi des faits particuliers ; mais , s'élevant avec lenteur par une marche graduelle, elle n'arrive que plus tard aux propositions générales, et elle procède par des expériences nombreuses et variées. (*Ibid.*)

Mais il reste une lacune. Quand le nombre des expériences est-il suffisant ? Ici Bacon se tait. Il fallait dire que le *nombre* est ici une formule inexacte pour un procédé qui n'est point le raisonnement déductif, mais une opération de la pensée qui relève de la raison. Elle seule en effet fournit la base ; seule aussi elle applique le principe et déclare close la liste des expériences, quand la loi lui devient évidente. Cela montre ce qui a été dit plus haut (p. 341), que l'induction n'est point la déduction et qu'elle se comporte autrement, que la raison est à la base, au milieu et au faîte de toute induction même expérimentale ou empirique. Autrement jamais un physicien n'aurait le droit d'affirmer qu'il a découvert une loi, que la science en a trouvé une seule ; ce qui est absurde.

Bacon ajoute quelques règles d'expérimentation. La loi

se reconnaît : 1° quand deux faits *s'accompagnent* dans tous les cas où ils sont soumis à l'expérience ; 2° quand ils *disparaissent* ensemble ; 3° quand l'un croît et que l'autre *augmente* dans la même proportion ; 4° quand l'un diminue et que l'autre *diminue* d'une manière également proportionnelle, le rapport constant peut être considéré comme loi. Bacon dresse à ce sujet ce qu'il appelle des *tables de présence, d'absence, d'augmentation* et *de diminution*. — On a signalé l'insuffisance théorique de ces règles, qui n'en offrent pas moins un côté utile dans l'application.

3° *Sa portée.* — S'il est constaté que la propriété observée dans les individus est la propriété de l'espèce entière ; que celle de plusieurs espèces est la propriété du genre, c'est l'infini de la création qui s'ouvre devant nous. Que sont en effet les *quelques* individus sur lesquels l'observateur fait ses expériences, comparés à l'infinie variété des êtres du même genre ou de la même espèce qui sont dérobés à ses regards, mais qu'il atteint par une induction certaine? un faible échantillon, un faisceau, *manipuli instar*. Combien est petit le nombre des faits observés comparativement à ceux que régit la loi ! Qu'est-ce que la durée plus ou moins longue des expériences que fait l'observateur et le lieu qui en est le théâtre, en regard de la durée et de l'espace auxquels s'étend la portée de ses inductions? La loi découverte par Newton, les lois de Keppler régissent la création tout entière. Chaque loi constatée de la chaleur, de la lumière, embrasse des espaces sans bornes et des corps innombrables. En un mot, la loi d'un phénomène légitimement constatée, on peut l'appliquer à tous les faits du même genre, affirmer qu'ils se reproduiront constamment de la même manière, étendre à tous les points de la création le résultat d'expériences limitées par leur durée et par le lieu qui en a été le théâtre. Ici se manifeste la fécondité de cette méthode.

Ce n'est pas tout : deux faits étant donnés, le rapport invariable qui les unit étant connu, on peut affirmer que si l'un se produit, l'autre l'accompagnera et avec les mêmes circonstances qui ont été précédemment observées. Donc,

le premier deviendra le signe du second ; l'homme sera l'*interprète* de la nature, dont les phénomènes seront pour lui autant de symboles. « La philosophie est écrite dans le livre de la nature qui est sous nos yeux ; mais ce livre ne peut être compris tant que nous n'avons pas appris la langue et les caractères dans lesquels il est écrit. » (Galilée.) Si ce sont deux phénomènes qui se succèdent, leur rapport d'antériorité constante étant déterminé, le premier sera le signe avant-coureur de l'autre, dont on pourra *prédire* infailliblement le retour. La science aura, en quelque sorte, acquis le don de divination et de *prophétie.* « Celui, dit Plotin, qui annonce les mouvements des planètes, les effets de certains remèdes, les résultats des expériences chimiques, fait une espèce de prophétie naturelle. » (*Ennéades.* D. Stewart, *loc. cit.*)

L'induction étend donc la portée de l'intelligence humaine hors des limites étroites de la durée présente et du lieu où nous sommes fixés dans l'espace ; elle transporte ses résultats du temps actuel au passé et à l'avenir, et à tous les points de la création.

Mais cette méthode, qui agrandit la sphère de nos connaissances, augmente aussi indéfiniment la puissance humaine. En effet, si l'homme connaît la loi des phénomènes de la nature et des forces qui l'animent, par là même il a prise sur eux ; il peut, en déterminant telle action, produire dans une mesure et une proportion calculées d'avance tous les effets qui sont liés au phénomène connu. Dès lors, il n'est plus seulement l'*interprète* et le *ministre* de la nature, il devient son *maître*, il se soumet ses forces et ses agents ; il en fait autant d'instruments dociles à sa volonté et appropriés à ses desseins. Tel est le secret des merveilles de l'industrie humaine.

§ II. — Méthodes d'induction différentes de l'induction baconienne.

I. Induction aristotélique. — On a contesté à Bacon la

gloire d'être le représentant de cette méthode et d'en avoir le premier posé les règles.

On a prétendu que l'induction avait été connue d'Aristote, qui l'aurait décrite sous sa véritable forme. Il est vrai que l'induction (ἐπαγωγή) se trouve signalée dans la logique d'Aristote, où elle constitue une forme particulière du syllogisme ; mais il existe une différence capitale entre l'induction aristotélique et celle de Bacon, que celui-ci a signalée lui-même. L'induction, telle que la conçoit Aristote, procède par simple énumération, *per enumerationem simplicem*. Elle énumère toutes les parties et conclut des parties au tout : ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων. (*Analyt. pr.* II, 23.) Elle fait la somme, le total ; procédé très-exact, mais impossible ou stérile dans les sciences de fait. Il n'est pourtant pas inutile de voir simultanément ce qu'on a vu partiellement. L'induction va ici du même au même, du connu au connu ; elle est parfaitement légitime, c'est un raisonnement par identité. Supposez, par exemple, que l'on énumère d'abord toutes les planètes : Saturne, Jupiter, Mars, Vesta, etc., comme empruntant leur lumière du soleil, et qu'on affirme ensuite que toutes les planètes tirent leur lumière de cet astre, on aura, selon Aristote, fait une induction, c'est-à-dire conclu des parties au tout. Bacon a tort d'ajouter que ce genre d'argument est puéril ; c'est une synthèse après l'analyse ; mais on ne peut nier qu'il ne soit stérile. L'induction moderne, qui est très-légitime, procède par une énumération incomplète ; elle va du connu à l'inconnu. Si elle ne jouit pas de la certitude apodictique ou propre à la démonstration, ce n'est pas une raison de la reléguer dans la simple probabilité, lorsqu'elle repose sur l'expérimentation, qui permet de découvrir, dans un certain nombre de faits particuliers, la loi de l'espèce et du genre, et de l'étendre à tous les individus de la même classe. Son incontestable supériorité est dans sa fécondité *.

* *Remarque.* L'induction moderne repose sur l'expérimentation. C'est là qu'est sa force et sa légitimité, là aussi est son originalité. Aristote n'a pas compris cette vertu cachée du procédé expérimental, véritable

II. Induction socratique et platonicienne. — Une autre espèce d'induction est celle qu'Aristote dit avoir été inventée par Socrate (*Mét.*, XIII, 4), et qui porte son nom ; telle est aussi la *dialectique* platonicienne. Il en sera parlé plus loin. C'est la méthode par laquelle l'esprit s'élève à la conception des idées et des principes nécessaires. Elle diffère de la précédente, en ce qu'elle ne s'appuie pas comme elle sur l'expérimentation. La raison conçoit immédiatement les vérités nécessaires sans avoir besoin d'observer et de comparer successivement un grand nombre de faits particuliers.

interprète de la nature, père de la science moderne. Il voit bien que le point de départ de la science est l'individuel : τὸ καθ' ἕκαστον. (*Analyt. post.* II, 5.) ; mais pour lui l'analyse des individus n'est qu'une base incertaine pour le raisonnement abstrait, dont le fruit est la conjecture (εἰκασία). La science vraie, pour lui, est dans la *démonstration* (ἀπόδειξις), le syllogisme *scientifique*, comme il l'appelle. Il n'a aucune foi dans le procédé qui part du particulier ; il s'arrête à la *forme* (εἶδος) des individus ; puis aussitôt il se livre ordinairement aux hypothèses et aux raisonnements les plus hasardés. Au lieu de continuer dans la voie de l'expérience et de pénétrer plus avant dans l'intérieur des faits, il abstrait et raisonne : la spéculation remplace l'induction et l'observation. Bacon condamne avec raison cette méthode ; il veut qu'on substitue l'expérimentation au raisonnement. Là est la différence, elle est capitale ; c'est celle de la science ancienne et de la science moderne : l'une qui raisonne et discute, l'autre qui observe et compare ; l'une qui invente des formules, l'autre qui s'entoure d'instruments, s'arme du calcul, cet instrument de l'esprit, et vit dans les laboratoires. On a donc beau répéter qu'Aristote a connu l'induction, qu'il l'a décrite et pratiquée (de Maistre, Hamilton), c'est s'attacher à la forme, non au fond des choses. L'induction péripatéticienne n'est qu'une forme logique, celle de Bacon est un *art*, une *méthode*. Aux yeux de la logique formelle, l'induction est un syllogisme *bâtard*, mais le bâtard a détrôné le fils légitime. Pour la science réelle, c'est un organe nouveau, *novum organum*. Aristote s'en est servi sans doute (surtout dans son *Histoire naturelle*), mais il n'en a pas eu la connaissance théorique, il n'a pas cru à sa légitimité ni soupçonné sa portée. (Voy. Bacon, *Nov. Org.*, aph. 98.) Le procédé générateur, l'expérimentation est pour lui très-vague. Nulle part il ne le décrit ; il est obscur dans son laconisme toutes les fois qu'il parle de l'induction expérimentale. Il l'est bien plus encore sur l'*induction rationnelle*, celle qui dégage les principes nécessaires, quoique Platon lui eût frayé la route : il la décrit très-mal et la confond avec le procédé comparatif. Dans son antagonisme aveugle contre la dialectique platonicienne, il lui échappe des phrases malheureuses, qui l'ont fait ranger parmi les sensualistes. (Voy. le dernier chap. des *Analyt. post.*, et *ibid.*, liv. I, ch. 18.)

Quant à M. de Maistre, qui s'acharne à rabaisser Bacon, et dans ce but exalte Aristote, il ne paraît pas avoir compris le premier mot de la question. Il mêle et brouille tout. Pour le fond comme pour le ton et la forme, son pamphlet posthume ne méritait pas de voir le jour.

Ainsi, un seul phénomène étant donné, elle conçoit qu'il a une cause, que tout phénomène a une cause, que ce principe est universel et nécessaire. Toutefois, ces sortes de principes ne nous apparaissent pas d'abord sous leur forme pure, abstraite et générale. Ils gouvernent longtemps notre raison à son insu, et restent comme enveloppés dans les jugements particuliers que nous portons sur les objets qui nous environnent. Pour dégager ces vérités universelles, un effort d'*abstraction* est nécesssaire ; l'attention et la réflexion ont besoin d'être excitées. Le moyen qu'employait Socrate, c'était une accumulation d'*exemples* empruntés à la vie commune, des *comparaisons* capables d'aider l'esprit à concevoir l'idée générale. Il se servait aussi de la *réfutation*. En faisant voir l'inconsistance des définitions vagues ou étroites du sens commun et des sophistes, il forçait l'esprit à s'élever au-dessus de toutes ces notions incomplètes et fausses. Platon applique et développe d'une manière plus savante encore la même méthode, à laquelle il donne le nom de *dialectique*. C'est plutôt l'*abstraction rationnelle* que l'induction proprement dite. (V. *Méth. des sciences morales.*)*

* *Remarque.* Une autre induction analogue à la précédente, mais inférieure et différente pour le fond et le but, est celle que décrit Cicéron au traité de l'*Invention*, I, 31-32. C'est une forme d'*argumentation* dont le résultat est de mettre un adversaire en contradiction avec lui-même, sans qu'il s'en aperçoive, *imprudens*. Le procédé consiste à conduire par similitude, *propter similitudinem*, d'une proposition première à une proposition finale qui en fasse voir l'absurdité, et dont l'identité avec la première soit démontrée, de manière que celui qui l'a accordée ne puisse s'y refuser. Tout l'artifice consiste à établir cette identité sans la montrer, si ce n'est à la fin. Cette méthode d'argumentation captieuse, *quæ captat assensionem*, est indigne de la science ; c'est un artifice oratoire. Elle n'est permise dans la discussion philosophique que lorsque, comme pour Socrate, elle a pour but de battre les sophistes avec leurs propres armes : elle n'a de commun du reste, avec la vraie induction, que la forme, en ce qu'elle conduit de plusieurs vérités particulières à une conclusion inattendue, *hæc ex pluribus perveniens quo vult appellatur inductio.* Mais elle rentre encore plus dans la déduction que dans l'induction,

ART. IV. — DE L'ANALOGIE.

Similitudo in contrariis et paribus, et in iis rebus, quæ sub eamdem cadunt rationem.
(Cic. *De Invent.* I, 30.)

Un procédé d'un fréquent emploi dans les sciences, et qui fait partie de leur méthode, est l'analogie qui a beaucoup de rapport avec l'induction ; examinons sa nature et ses conditions, sa base et sa portée, ses usages et ses abus.

I. Sa nature. — L'analogie est une ressemblance extérieure ou imparfaite entre les objets, d'où l'on conclut une autre ressemblance qui nous échappe. Raisonner par analogie, c'est donc, de qualités apparentes et visibles induire un rapport ou une qualité cachée commune à des objets d'ailleurs différents. C'est aller du connu à l'inconnu sur la foi du connu. Lorsque je vois pour la première fois un homme qui a des traits, des manières, un extérieur semblables à ceux d'une personne de ma connaissance, je suis porté à juger par analogie qu'il a aussi le même caractère.

Dans un sens plus étroit, l'analogie (ἀνὰ λόγος) est une similitude de *rapports* entre des objets de nature différente, *quæ sub eamdem cadunt rationem.* (Cic.) Ainsi l'oiseau et le poisson sont des êtres d'espèce différente, ils offrent pourtant des ressemblances dans leur structure et leurs organes, et cette différence s'explique par celle du milieu où ils vivent. Entre les nageoires du poisson et les ailes de l'oiseau, l'analogie est évidente, la fonction étant la même, celle de soutenir l'animal et de servir à sa locomotion. Mais l'un se meut dans l'eau, l'autre dans l'air. Un ballon a de l'analogie avec un vaisseau, c'est un vaisseau aérien ; d'où les mots : aréonaute, navigation aérienne. On peut même, comme le remarque Aristote (1), mettre le rapport d'analogie sous la forme d'une proportion : les nageoires du poisson sont à l'eau comme les ailes de l'oiseau sont à l'air. Un

(1) C'est en parlant de la métaphore, fondée sur l'analogie; et il donne cet exemple : La vieillesse est le soir de la vie; la vieillesse est à la vie comme le soir est au jour. (*Poét.* ch., 21.)

ballon est à l'air comme le vaisseau est à l'eau. Les feuilles sont à la plante ce que les poumons sont aux animaux.

II. En quoi elle diffère de l'induction. — L'analogie est donc une espèce d'induction. Toutes deux vont du connu à l'inconnu, du particulier au général ; mais la véritable induction appliquant la loi à des faits semblables se renferme dans les objets de même espèce ou de même genre ; elle conclut seulement des individus à leur espèce, ou de plusieurs espèces semblables au genre qui les renferme. D'un phénomène observé elle induit la loi qui régit les faits identiques dans d'autres temps et dans d'autres lieux. L'analogie, procédé plus hardi, s'appuyant sur de simples rapports, étend ses conclusions à des êtres d'espèce différente, et raisonne sur les genres les plus éloignés. Essentiellement généralisatrice, elle rapproche les êtres et les lois particulières et les confond dans des lois plus générales, qu'elle ramène à leur tour à l'unité ; elle aspire à reconstituer l'unité de plan dans la nature.

III. Ses conditions. — A quelles conditions doit-elle être soumise, pour être un guide sûr dans la science, au lieu de l'égarer dans les voies hasardeuses de l'hypothèse? On conçoit quelles restrictions elle impose au jugement de l'observateur ou du savant, s'il ne veut pas substituer ici ses vues à celles de l'auteur de la nature. 1° Tant que le raisonnement n'a pas été vérifié par l'observation, que la théorie et l'expérience n'auront pas été mises d'accord, on ne doit considérer le résultat que comme une hypothèse plus ou moins probable, et qui ne peut prétendre à la certitude; 2° plus les analogies sont importantes et nombreuses, plus elles tiennent à la nature essentielle des êtres et se rattachent à des lois déjà connues, plus le jugement acquiert de valeur et se rapproche de l'induction certaine. Si la similitude ne porte que sur un petit nombre de caractères extérieurs ou de rapports éloignés, douteux, mal déterminés, isolés, qui ne se lient à rien de bien connu et de certain, la probabilité sera d'autant plus faible et le jugement hasardé ; ce sera une simple conjecture.

Il y a donc divers degrés d'analogie comme de probabilité. Les rapports surtout sont à distinguer, comme l'a très-bien remarqué Condillac. (*Logique*, part. II, ch. 9.)

Les principaux sont : 1° les rapports de *ressemblance* réelle, 2° ceux de la similitude des *fins* et des *moyens*, 3° la similitude des *effets* ou des *causes*. Il faut encore ici distinguer des nuances et des degrés, les ressemblances extérieures ou profondes, les moyens et les fins particulières à chaque espèce, relatives ou inhérentes à la nature des êtres. Même distinction dans les causes. Lorsque les rapports se combinent, l'analogie est plus grande. Ainsi, l'analogie des organes qui porte à la fois sur la ressemblance, l'identité de la fonction, et la ressemblance des effets est plus grande que quand les effets seuls se ressemblent, ou les fonctions, ou les causes. Certes, la plus raisonnable des analogies est celle qui induit de la ressemblance des effets celle de la cause : comme de l'identité des effets de la foudre et de ceux de l'électricité on conclut une cause identique ; cette cause cependant reste inconnue. Mais si en observant les veines on fait attention que le sang est un liquide, que l'organe a la forme d'un conduit hydraulique, que des valvules en ferment l'entrée et empêchent le sang de refluer, on conclura avec certitude la circulation de ce liquide ; si de plus on observe le battement du pouls dans les artères, qui indique un mouvement.

3° Une condition essentielle de la légitimité du jugement par analogie est de tenir compte de la diversité des objets (*mutandis mutandis*) en même temps qu'on affirme leur caractère commun ou leur rapport. Les nageoires sont dans le même rapport avec l'eau que les ailes avec l'air : mais on conclurait mal que le poisson lancé dans l'air volera, et que l'oiseau nagera s'il est plongé dans l'eau. Il faut ici affirmer simplement la similitude de fonction et des effets analogues, en tenant compte du milieu. C'est le vice du raisonnement qui conclut que la lune est habitée de son analogie avec la terre. On ne tient pas assez compte des différences. L'analogie dévoile les rapports cachés et éloi-

gnés des êtres, les grandes lois de la nature; mais c'est une méthode qui demande à être maniée par des mains prudentes et délicates. Si elle favorise la hardiesse du génie, elle peut l'égarer dans des vues systématiques. Par elle les plus chimériques aperçus, les erreurs les plus grossières, les plus bizarres conceptions se colorent d'un faux vernis scientifique. Dans les jugements ordinaires, quand l'analogie ne porte que sur des ressemblances extérieures et des rapports superficiels, elle est encore plus trompeuse et l'on ne peut trop s'en défier. Ainsi, deux plantes peuvent offrir des caractères extérieurs tout à fait semblables, prospérer sous le même climat, exiger la même culture, et l'une sera une plante salutaire, l'autre un poison. Il faut avoir pénétré bien avant dans les mystères de la nature et s'être familiarisé avec ses procédés pour oser porter un jugement à l'aide des simples analogies qu'elle offre à l'extérieur. Autrement, il faudrait que les deux objets fussent de tout point semblables, ce qui rend l'opération stérile, ou qu'ils fussent de la même espèce et que le caractère commun eût été reconnu une loi ; ce qui fait rentrer l'analogie dans l'induction proprement dite. Elle jouit alors d'une certitude entière, et elle y joint une admirable fécondité. La méthode de Cuvier en offre le plus bel exemple. Cette méthode, en effet, qui repose sur les lois connues de l'organisation des êtres, peut conduire, par analogie, à retrouver des espèces perdues à l'aide d'échantillons déposés dans les couches du globe ; mais ici l'analogie, c'est l'induction ou une déduction appuyée sur elle. Elle produit ainsi ses admirables effets.

IV. Principe qui lui sert de base. — Le principe qui sert de base à l'analogie n'est pas tout à fait le même que le principe d'induction. Celui-ci est la stabilité des lois de la nature. Pour l'analogie, c'est l'*unité de plan* dans la création, croyance également innée et qui n'est aussi que la foi à la raison divine et à la sagesse de celui qui a ordonné le monde. Mais cette conviction, qui laisse subsister toute notre ignorance sur la nature même de ce dessein, nous invite à juger

avec prudence, à ne pas mettre nos conceptions à la place des desseins de Dieu. D'ailleurs, si, dans la nature, tout a été ordonné d'après des lois uniformes et sur le modèle d'une grande simplicité, en vue de la plus haute *unité*, cette unité comporte une très-grande *variété*. Les différences ne sont ni moins nombreuses, ni moins profondes que les ressemblances. Il faut donc se garder de les effacer ou d'en méconnaître la réalité et l'importance ; c'est le grand écueil de cette méthode.

V. Son emploi, ses usages et ses abus. — Si donc l'on ne peut méconnaître l'utilité de cette méthode, il ne faut pas s'aveugler sur ses dangers. L'analogie, dans la science, est un moyen fécond de découvertes, mais aussi une cause fréquente d'erreurs. Elle est la base de cette méthode appelée *hypothétique*, dont nous avons apprécié la valeur. Elle joue aussi un grand rôle dans nos jugements ordinaires. Le monde est rempli d'analogies, et nous saisissons beaucoup plus facilement les ressemblances apparentes que les différences réelles. La manière dont juge l'enfant sur la plupart des objets nous en fournit un exemple. Si donc nous nous laissons aller à la pente naturelle de notre esprit, nous risquons à chaque instant de nous tromper ; nous substituons des conjectures vaines ou hasardées à des connaissances certaines. L'imagination surtout se plaît dans les analogies et les comparaisons. Elle multiplie les rapports entre les faits du même ordre ou d'ordre différent ; elle unit le monde physique et le monde moral, transportant les lois de l'un à l'autre. C'est une des sources principales de la poésie, l'origine de la *métaphore ;* mais la science doit se défier de ce penchant si naturel, n'admettre les analogies que pour telles, ne leur accorder le rang d'explications véritables que quand elles ont été vérifiées par des procédés plus sévères d'expérience et de raisonnement.

V. Comparaison de l'analogie et de l'induction. — Si nous comparons l'analogie et l'induction, il sera facile de saisir leurs ressemblances et leur différences.

L'induction et l'analogie ne diffèrent pas essentiellement

comme opérations de l'esprit, mais plutôt en degré qu'en qualité : c'est leur base qui est différente.

L'*analogie* s'appuie soit sur des ressemblances imparfaites, soit sur la similitude des rapports entre des faits d'espèce différente. L'*induction* véritable se fonde sur la connaissance des lois de la nature.

De là, la différence de ces deux formes du raisonnement quant à la légitimité de leur résultat : l'une produit la certitude, l'autre n'engendre que la probabilité.

L'*induction* conclut du particulier au général en étendant à une classe entière d'objets ce que l'on a observé dans quelques individus ; mais elle ne le fait qu'après s'être assuré, par une *expérimentation* suffisante, que ce qu'elle affirme ainsi des individus est la propriété commune de l'espèce entière. De même, si elle transporte dans le passé et dans l'avenir le rapport observé entre deux faits, c'est après avoir reconnu que ce rapport est invariable et constant, et qu'il constitue leur *loi.* Sa légitimité repose sur la *stabilité des lois* de la nature.

L'*analogie*, procédé moins exact et moins sévère, de la ressemblance souvent extérieure de deux objets conclut à leur ressemblance cachée. De l'accord visible de deux faits, d'ailleurs dissemblables et soumis à des conditions différentes, elle infère une affinité plus profonde ; elle transporte aux genres les propriétés des espèces, convertit des lois particulières en lois générales, se fondant sur l'*unité de plan* dans la nature et l'*harmonie* de ses lois.

Elle est un moyen fécond de découvertes, mais sa base est loin d'être aussi solide que celle de l'induction. Aussi un pareil jugement, tant qu'il n'a pas été vérifié par l'observation, reste à l'état de conjecture plus ou moins probable.

Plus la ressemblance est grande et la correspondance parfaite, plus la conjecture acquiert de probabilité et tend à se transformer en induction légitime.

Ceci sera plus clair par des exemples.

Si je conclus que ce morceau de *cuivre,* ou tout autre corps du même genre, soumis à un certain degré de chaleur

entrera en fusion, je fais une induction certaine ; car ce raisonnement repose sur la connaissance d'une propriété commune à tous les métaux, la fusibilité, qui est une loi. Il en serait de même s'il s'agissait de toute autre propriété physique également constatée ; mais si, ayant remarqué une certaine similitude dans les effets de l'électricité et du calorique, je vais transporter à l'un les propriétés de l'autre et les identifier, je ferai une conjecture fondée sur une analogie réelle ; mais jusqu'à ce que de nouvelles expériences révèlent l'identité des deux agents, je reste dans le champ de l'hypothèse et de la probabilité.

1° *Règles de l'induction.* — *La règle fondamentale de l'induction*, qui seule peut garantir sa légitimité, c'est une *expérimentation* antérieure suffisante pour se convaincre que la propriété observée entre les objets ou les faits en est la loi constante, uniforme, invariable. (Voy. *Expériment tion.*)

2° *Règles de l'analogie.* — Si l'on considère une conjecture fondée sur l'analogie au point de vue de la probabilité, celle-ci sera d'autant plus haute, que le rapport sera plus ou moins frappant, important, voisin de l'essence des choses, et que l'expérience aura démontré qu'il est constant dans le plus grand nombre des cas. Ici l'induction et l'analogie se rapprochent au point de se confondre. Mais si les rapports sont éloignés et les expériences peu nombreuses, le degré de probabilité sera d'autant plus faible.

Le jugement fondé sur l'analogie la plus légitime doit remplir certaines conditions pour ne pas nous égarer. L'analogie laissant subsister des différences malgré la correspondance des rapports, il faudra dans la conclusion tenir compte de la diversité. Entre l'évidence, qui éclaire les esprits, ou la lumière intellectuelle et la lumière physique, qui éclaire les corps, il y a une analogie. Si on conclut de l'une tout ce qui appartient à l'autre, et que l'on transporte à l'esprit les lois de la réflexion et de la réfraction, on tombera dans des analogies forcées ; l'imagination pourra s'y plaire, la raison résistera.

ART. V. — DES HYPOTHÈSES.

> Ceux qui professent une estime exclusive pour l'expérience, oublient qu'elle n'est que la moitié de l'expérience.
> (GOETHE, *Maximes et Réflexions.*)

I. DE L'UTILITÉ DES HYPOTHÈSES. — La méthode des sciences naturelles a pour base l'observation et l'expérimentation ; l'analogie et l'induction, fondées elles-mêmes sur l'expérience, agrandissent sa portée. Il ne nous est pas permis de substituer à ces procédés légitimes et rigoureux des raisonnements *à priori* ou les créations arbitraires de notre esprit ; *hypotheses non fingo*, dit l'auteur du *Système du Monde.* (Newton.) Mais proscrire les hypothèses de la science et en bannir l'imagination serait un autre excès également funeste ; ce serait fonder un empirisme étroit et aveugle. On ne saurait non plus méconnaître la part du raisonnement et de la raison dans cette méthode. La raison avec ses principes *à priori* sert de guide à l'expérience, qui est une expérience *guidée.* (Bacon.) Le raisonnement appuyé sur les lois déjà connues peut supposer ou soupçonner d'autres lois ou d'autres faits plus ou moins probables, mettre sur la trace de vérités nouvelles. C'est ici le cas de parler de l'*hypothèse* et de marquer sa place dans la méthode des sciences expérimentales.

Elle n'est plus la première, mais en se subordonnant elle devient un auxiliaire indispensable ; sans elle, la science avancerait trop lentement, elle se traînerait sur des expériences que rien ne viendrait féconder. L'expérimentation elle-même ne peut se passer de l'hypothèse ; car qu'est-ce qu'expérimenter ? c'est créer et varier habilement les expériences, imaginer des rapports, placer les faits dans un jour nouveau, dans des circonstances différentes. Il faut des expériences qui portent la lumière dans les faits. (*Experimenta lucifera.* Bacon.) Cette méthode est une sage interrogation (*prudens interrogatio*) ; elle pose des questions à la nature et attend ses réponses. C'est une manière de flairer (*odoratio quædam venatica*) qui met sur la trace des faits cachés.

Tout dans la nature n'est-il pas arrangé d'après un ordre et un dessein conformes aux vues de la plus sage raison? La raison de l'homme, si elle est circonspecte, en remarquant la correspondance et la liaison des faits, peut découvrir le plan de la sagesse divine. A cette méthode bien employée appartiennent les inspirations du génie dans les sciences, et les plus belles découvertes de l'esprit humain. La théorie de la gravitation ne fut qu'une conjecture fondée sur l'analogie, jusqu'au jour où Newton, par un calcul fondé sur la mesure exacte de la terre, démontra la coïncidence qui existe entre la loi qui détermine la chute des corps pesants et la puissance qui retient la lune dans son orbite. L'anneau de Saturne ne fut d'abord qu'une hypothèse imaginée par Huyghens pour expliquer les observations qu'il avait faites sur les corps célestes. (D. Stewart, 3e part.)

L'hypothèse rend à la science un autre service en expliquant d'une manière satisfaisante un certain nombre de faits, elle nous aide du moins à les classer, à mettre de nouveaux faits en lumière, et à préparer la voie aux recherches à venir. » (*Ibid.*)

Toute théorie hypothétique, pourvu qu'elle offre quelque probabilité, suppose une connaissance générale des phénomènes dont elle cherche à rendre compte, et c'est en raisonnant synthétiquement de l'hypothèse et en comparant ses déductions avec l'observation et les expériences, qu'un sage physicien est conduit graduellement ou à la corriger, de manière à la réconcilier avec les faits, ou à l'abandonner définitivement comme une conjecture sans fondement. » (*Ibid.*) Les fausses hypothèses elles-mêmes on été plus utiles qu'on ne pense : sans les tourbillons de Descartes, il est douteux que Newton eût découvert le vrai système du monde. L'erreur enseigne la vérité, dit Bacon. Il y a un cercle d'erreurs qu'il faut avoir parcouru avant d'arriver aux véritables solutions. « La maturité de la raison est le fruit des mécomptes réitérés qui corrigent les méprises de la jeunesse et de l'inexpérience. Qu'on se garde donc de croire

entièrement inutiles ces systèmes dont on a reconnu la fausseté. Celui de Ptolémée, par exemple, est fondé sur un préjugé si naturel et si inévitable, qu'on doit le considérer comme un pas nécessaire dans la science astronomique, et s'il n'eût pas été proposé par l'antiquité, il eût infailliblement précédé chez les modernes celui de Copernic. » (*Ibid.*)

Règles de l'hypothèse. — 1° On examine une hypothèse en l'appliquant à tous les faits observés, afin de voir si elle est propre à en rendre compte. S'il se trouve qu'elle ne satisfait pas à tout, il faut la rejeter.

2° Que si elle les explique, c'est du nombre des circonstances dont elle rend raison que doit dépendre le jugement que nous en porterons. Si le nombre en est petit, il y aura lieu de supposer qu'il y a une autre hypothèse qui explique mieux les phénomènes. Mais à mesure que le nombre devient plus considérable, le soupçon diminue et il peut enfin s'évanouir. C'est alors qu'il faut acquiescer et que nous devons tenir pour bien prouvé ce qui auparavant n'était qu'une simple conjecture, dénuée de preuves. Mais la meilleure garantie, c'est l'impossibilité prouvée d'une autre hypothèse qui explique les faits. Alors la conjecture perd son caractère hypothétique et devient une légitime induction (1).

Ce qui a été dit ailleurs des *classifications*, p. 329, nous dispense de traiter ici spécialement de la méthode des *sciences naturelles*.

(1) Voy. s. Gravesande, *Introduction à la Philosophie*, liv. II.

CHAPITRE IV

MÉTHODE DES SCIENCES MORALES

Sint super omnia homini humana meditata.
(Cic. Tusc. III, c. 14.)

Τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω...
(Platon, *Rep.* VII, 3.)

ART. I. — DE L'OBJET ET DE LA MÉTHODE DES SCIENCES MORALES EN GÉNÉRAL.

I. *Objet des sciences morales.* — La science humaine ne se borne pas à étudier les lois qui régissent l'ordre matériel et les êtres que contient la nature. D'autres objets, plus dignes encore d'occuper notre esprit, éveillent sa curiosité et provoquent ses ardentes recherches. Ce n'est pas sans raison qu'on les appelle les choses humaines, *res humanas ;* car toutes sont relatives à l'homme ou l'intéressent particulièrement. Le champ en est vaste ; c'est l'esprit humain lui-même et ses facultés ; ce sont les formes que revêt sa pensée, les lois qui règlent l'exercice de la volonté, les devoirs et les droits ; l'organisation de la société avec ses formes diverses, la famille, l'État, l'humanité ; les mœurs, les lois, les institutions ; d'autre part, les beaux-arts et la littérature, les formes du langage, les croyances religieuses, etc. De là naît un ordre particulier de sciences appelées *métaphysiques* ou *morales*. Les principales sont : la *psychologie*, la *logique*, la *morale*, le *droit* ou la *jurisprudence*, la *politique*, la *grammaire générale* et la *philologie comparée*, la *théodicée*, l'*esthétique*, l'*histoire* et la *philosophie de l'histoire*. Toutes ont pour objet les faits et les vérités de l'ordre intellectuel et moral. (Voy. Reid. T. III, préf. p. 7.)

II. *Leur méthode.* — Ces sciences, dont il serait absurde

de nier la légitimité, doivent avoir aussi leur méthode ; car là, encore plus qu'en ce qui touche à l'ordre matériel, il importe de savoir discerner la vérité de l'erreur, de posséder des moyens sûrs de la découvrir et de la démontrer.

Nous avons ailleurs (*Introd.*, ch. II,) marqué ses traits principaux en ce qui concerne la philosophie. Il convient, sans entrer dans les détails, de la préciser et de la mettre en regard des autres méthodes, de voir en quoi elle leur ressemble et en quoi elle en diffère, et, s'il est un procédé supérieur qui lui soit propre, de l'analyser et de l'apprécier.

ART. II. — PARTIE EXPÉRIMENTALE, OBSERVATION, INDUCTION.

Elle a d'abord une partie expérimentale qui en est la base. Le monde moral, comme la nature physique, se compose de réalités que l'observation seule peut nous faire connaître avec certitude. Idées, mœurs, lois, monuments, formes du langage, événements politiques, etc., tout cela se constate et s'observe selon les règles ordinaires de la méthode expérimentale, que suivent les autres sciences ; car en changeant d'objet l'esprit ne change pas de nature, ses procédés essentiels restent les mêmes. Analyse, synthèse, comparaison, expérimentation, classification, induction, déduction, tous doivent se retrouver soumis aux mêmes règles générales. Le raisonnement doit s'y combiner avec l'expérience, la régulariser et la féconder. Si l'analogie et l'hypothèse y ont aussi leur place, elles doivent conserver le rang qui leur est assigné et ne pas dépasser leur rôle. Nous n'aurions donc qu'à répéter ce qui a été dit de cette méthode et de chacun de ses procédés dans le chapitre précédent. Mais elle offre aussi des différences graves sur lesquelles il convient d'insister.

I. Observation. — En ce qui touche aux faits de l'ordre intellectuel et moral, la connaissance immédiate et directe, partant la seule vraie, ne peut s'acquérir que par l'observation interne ou de la conscience. L'attention de l'esprit replié sur lui-même ou la *réflexion*, voilà le procédé initial,

que rien ne remplace ni ne supplée. Tout autre mode d'observation portant sur les signes du langage, comparés ou non, sur les faits historiques, etc., n'apprendra jamais ce qu'est en soi, je ne dis pas l'esprit, cela est évident, mais aucun de ses modes, la pensée, les actes de l'entendement, ceux de la volonté, la sensation, la passion, etc. L'étude du cerveau et des autres organes, sur le cadavre ou sur le vif, ne surprendra pas un seul fait de ce genre, n'en révélera ni la nature ni la loi. Les instruments qui augmentent la portée des sens ne feraient qu'aveugler l'esprit ; le calcul, si sûr ailleurs, ne peut ici que l'égarer. Mais si l'observateur doit consulter avant tout le sens intime, ce n'est pas qu'il s'enferme en lui-même pour y vivre solitaire. La parole et les autres signes qui trahissent la pensée chez nos semblables, leurs actions diverses, tous les symboles et les œuvres de l'intelligence et de l'activité humaine, aggrandissent le cercle de l'observation et de l'expérience.

II. Expérimentation. — A l'observation s'ajoute l'expérimentation. La vie humaine s'y prête à merveille. Le monde, la société, l'histoire offrent un vaste théâtre d'expériences sans cesse renouvelées et variées. L'expérimentateur, il est vrai, n'y peut forger à son gré des expériences, ni créer artificiellement des faits, décomposer l'esprit comme on décompose l'électricité ou la lumière. Ici, point d'instruments et de laboratoires. Le télescope et le microscope, les réactifs et les plus ingénieux appareils n'aideraient à rien. Mais en étudiant le monde moral, dont la face est si mobile et si diverse, on peut, par une comparaison attentive des objets, saisir l'élément fixe ou la loi, et, dans leur succession variée, démêler l'ordre et le progrès. Chaque science donc, psychologie, philologie, histoire, éducation, dans ce qu'elle a d'expérimental, suit les procédés déjà décrits et les règles qui les concernent.

III. Induction. — L'induction offre aussi les mêmes caractères. Que, dans certains cas, la loi se dégage plus vite que dans d'autres, qu'elle soit plus dificile à trouver, cela ne fait rien. Le procédé et la règle sont identiques. Il est telle

loi de l'esprit qui, pour être aperçue, n'a eu besoin que du regard puissant d'un homme de génie ; d'autres attendent encore le patient interprète qui doit les révéler. Les lois du raisonnement, plus simples, ont été décrites et formulées par Aristote, qui n'a guère laissé à faire après lui. Celles plus complexes qui président à la vie des sociétés, se dévoilent lentement. Peu à peu dégagées, elles fourniront une base à la déduction, qui pourra en tirer des applications de plus en plus certaines. La liberté humaine a ici sa part sans doute, et peut déranger les prévisions ; mais elle ne va pas jusqu'à changer les lois qui régissent l'ordre moral.

Tels sont les procédés fondamentaux de cette méthode envisagée dans sa partie empirique ou expérimentale.

IV. Analogie. — Deux autres procédés la complètent et y ont une place légitime ; mais il s'agit de la bien fixer, car s'ils rendent quelques services, nulle part on n'a plus à signaler leurs abus. Leur emploi téméraire a discrédité cet ordre de sciences. Combien d'explications mensongères, de fausses théories, de vains systèmes et d'absurdes utopies, reposent sur les bases fragiles de l'analogie ou de l'hypothèse ! Or cette méthode est-elle aujourd'hui abandonnée ? Ne la voit-on pas se rajeunir et fleurir ?

Quand finira le règne de la métaphore scientifique ? N'est-ce pas, en effet, abuser de la métaphore et se payer de grossières analogies que de vouloir se figurer l'esprit par la matière et lui appliquer ses lois ? Quand comprendra-t-on que les phénomènes du monde moral ne s'expliquent pas par ceux du monde physique, le différent ou l'opposé par son opposé ? La théorie des nombres de Pythagore et des Alexandrins fut le rêve des âges mystiques ou de la philosophie dans son enfance ; quand des esprits qui se disent exacts et positifs prétendent trouver dans les lois mathématiques ou physiques l'explication du jeu des passions humaines, du mécanisme des sociétés, la clef des plus délicats problèmes de l'histoire et de la politique, quand ils croient que les beaux-arts, la sculpture, la peinture, vont

ainsi leur dévoiler leurs secrets, comment doit-on taxer cette méthode et les songes qui en naissent? En tout cas, rien de scientifique ne peut en sortir. Bonne à fournir au poète et à l'orateur des images et des comparaisons, elle sert aussi, si on en use sobrement, dans l'exposition de la vérité morale, à la rendre plus sensible, mais non à la démontrer et à l'expliquer. Elle agrée à l'esprit, l'imagination s'y complaît, elle ne satisfait pas la raison. Celle-ci même, si son emploi se prolonge, s'en dégoûte vite. Une chose, scientifiquement, ne s'explique bien que par elle-même; elle veut être envisagée dans son essence, sa loi, sa cause propre. La loi, la cause analogue, n'en donnent qu'une fausse ou imparfaite idée. Rarement du choc des analogies jaillit la vraie lumière; ce n'est qu'un reflet. Une telle explication s'ajoute à la vraie, ou la colore mais ne la peut remplacer. Elle joint le beau au vrai, la poésie à la science; cela n'est pas à rejeter dans l'exposition des vérités morales où le cœur veut être ému et l'imagination frappée; mais l'entendement demande à être éclairé. On ne peut donc trop se mettre en garde contre les séductions de cette méthode; les esprits prudents et sévères ne l'accueillent qu'avec une extrême réserve. Sans nier qu'il puisse y avoir une identité au fond des choses, ni que les objets les plus opposés puissent se concilier, ils veulent 1° que l'identité soit évidente, 2° que la différence se maintienne et ne soit pas effacée.

Cette méthode est fort à la mode, elle séduit par son apparente facilité à tout expliquer. Il faut s'en méfier. L'appareil savant de formules dont elle s'environne ne doit pas imposer, c'est en allant au fond des choses, non en se payant de termes techniques empruntés à d'autres sciences, qu'on apprend à résoudre les problèmes délicats et ardus de la nature humaine ou divine. C'est en étudiant l'esprit comme esprit que l'on connaît l'esprit, non en l'assimilant à ce qui n'est pas lui et lui est inférieur. Le plus ne s'explique pas par le moins, mais le moins par le plus : le terme supérieur rend raison du terme inférieur, qui y trouve, sinon son application, sa réelle et profonde analogie; or

l'esprit est la raison de tout, l'idée, la pensée est au fond de chaque être.

Veut-on des exemples de cette méthode et de ses effets? Qui, dans l'antiquité, plus que Platon, a fait un heureux emploi des analogies? son génie poétique suivant la trace marquée par Socrate, ne tarit pas en comparaisons ingénieuses et fécondes. Mais à quelles aberrations n'est-il pas conduit en voulant les pousser trop loin? Son spiritualisme ne le retient pas. Tout le plan de sa république idéale est une théorie des facultés de l'âme qui lui sert à fonder sa hiérarchie sociale. L'État est calqué sur l'individu ; or, ici c'est dans le même ordre d'idées qu'est prise la comparaison. Que sera-ce si les analogies sont tirées de deux mondes différents? L'analogie du corps humain et du corps social fournit à Hobbes sa théorie du despotisme. Souvent la logique des hommes d'État n'a pas d'autre appui.

La théorie du gouvernement chez la plupart des peuples les plus civilisés de l'Europe repose encore sur l'assimilation de la souveraineté à la propriété, ce qui transforme l'État en un champ et en troupeau le peuple qui vit dessus. — Entre le monde physique et le monde moral, il y a sans doute des analogies réelles. La science elle-même ne doit pas les négliger ; mais elle doit en user avec mesure et ne jamais oublier la règle *mutatis mutandis*, qui veut qu'on tienne un compte sérieux des différences. Y a-t-il une comparaison plus belle et plus vraie que celle qui se tire de la lumière physique et du soleil, quand on parle de l'évidence et de la manière dont l'esprit reçoit la vérité? Le philosophe s'en sert comme le théologien ; mais que dirait-on d'un métaphysicien qui voudrait construire toute une optique intellectuelle et en tirer les règles de sa logique? Les maladies de l'âme et celles du corps offrent de réelles similitudes ; mais il est entre elles des différences très-grandes, qu'il est dangereux de perdre de vue. Pour les avoir oubliées, Platon, tout grand moraliste qu'il est, est entraîné à des conséquences qui, en détruisant la liberté, portent le ravage dans sa législation et sa politique. Si différente est la nature, l'ori-

gine et la marche de ces maladies, autre est aussi la guérison. Que le moraliste ou le législateur vienne à l'oublier, on verra ce que peut produire la logique des analogies. Un *quiproquo* semblable sera celui du médecin qui, mis en présence de l'âme, veut la traiter comme on traite le corps. Ceci se voit tous les jours. Entre la morale et l'art, entre les arts eux-mêmes, malgré les lois communes, il y a des différences essentielles qu'on ne peut méconnaître sans renverser leurs limites. (V. Lessing *Laocoon.*)

En résumé, si une place doit être accordée à l'analogie dans les sciences morales, elle doit y être considérée comme un procédé inférieur et accessoire. Son résultat ne peut être l'équivalent d'une véritable analyse et d'une induction certaine; elle peut mettre sur la voie d'une découverte, mais n'en est pas une. C'est ou une conjecture ou une explication imparfaite, non définitive. Dans le raisonnement elle ne vaut jamais une preuve intrinsèque et démonstrative. Elle est plutôt le moyen de rendre sensible la vérité à l'esprit incapable de la voir en elle-même. En tout cas, elle doit être préservée de ses écarts et corrigée par la règle des différences qui, si elles sont essentielles, doivent être fortement maintenues à côté des ressemblances.

V. Hypothèses. — Ce qui vient d'être dit de l'analogie s'applique à l'hypothèse. 1° On doit n'y avoir recours que quand on ne peut faire autrement, pour aider à l'observation ou y suppléer quand elle n'est pas posible ; jamais elle ne peut valoir une analyse ni un raisonnement appuyé sur des principes évidents et certains ; 2° Il ne faut jamais oublier qu'une hypothèse n'est qu'une hypothèse, une conjecture ou une opinion plus ou moins probable. L'ériger en fait ou en principe, la confondre avec une vérité légitimement déduite, c'est confondre l'incertain avec le certain, compromettre celui-ci et manquer de respect à la vérité et à la science. L'*animisme* est-il plus probable que le *vitalisme?* Le système des *monades* explique-t-il mieux l'univers que le dualisme de la matière et de l'esprit ? Cela est possible; mais ce sont là des opinions, des systèmes. Telle étymologie

qui ne peut se démontrer est-elle plus vraisemblable qu'une autre? Je le veux, mais ne l'affirmez pas. Un esprit sensé, en proposant ses hypothèses, n'emploiera jamais de formule catégorique. Mais quand on entend les plus contestables propositions, même les plus révoltantes erreurs se proclamer comme des vérités acquises à la science, sans autre preuve que le ton affirmatif et hautain de ceux qui les émettent, on est obligé d'en appeler à la sévérité des méthodes qu'eux-mêmes invoquent, de leur dire que la science, dont ils ont sans cesse le nom à la bouche, ne les avoue pas plus que la morale, qu'ils renvoient comme incompétente. Les sophistes seuls et les rhéteurs ont cette hardiesse affirmative. Sur les hauts problèmes des sciences morales, l'ami de la vérité, garde un ton modeste et une sage réserve. Il pratique aussi le respect du passé sans manquer de foi à l'avenir.

ART. III. — PARTIE RATIONNELLE ; DU RAISONNEMENT DANS LES SCIENCES MORALES.

Le raisonnement joue aussi un grand rôle dans cet ordre de sciences. Outre qu'il se combine avec l'expérience dans l'interprétation des faits, il sert à discuter et à réfuter les opinions, à tirer les conséquences des principes ; il applique les lois aux cas particuliers, démontre les propositions ou les théorèmes, et résout les problèmes. Quelles que soient ses applications diverses, ses règles essentielles et sa méthode ne changent pas. Mais il importe de savoir distinguer les questions qui sont de son ressort de celles qui n'en sont pas, que l'expérience ou la raison décident. La nature mixte de ces sciences rend ce discernement nécessaire. Cela posé, le raisonnement peut-il ici revêtir la forme scientifique et rigoureuse qu'il offre ailleurs ? N'exagérons rien. Si les principes sont bien établis, si les faits sont certains et les vérités qu'admet la raison hors de doute, si la déduction qui lie les conséquences aux principes, est également claire, évidente, que peut-on exiger de plus pour avoir une entière

certitude ? Il y a, dit Leibnitz, d'accord avec Locke, de solides démonstrations en morale et en jurisprudence, qui n'ont rien à envier aux démonstrations géométriques. Le nombre en est plus grand qu'on ne croit. Seulement, pour être bien comprises, elles exigent que l'esprit y soit préparé, que son œil soit purifié, non chargé d'humeurs (Platon), qu'il soit dégagé de passion, d'intérêt et de préjugé. Il faut convenir aussi que sur une multitude de points l'erreur est plus difficile à éviter, les questions sont plus complexes et plus délicates, les faits s'y entremêlent aux idées ; il y a plus à tenir compte des nuances et des influences. Les diverses causes qui concourent au même résultat sont plus difficiles à saisir. Aussi y a-t-il à faire preuve de cette qualité que Pascal appelle esprit de finesse. Le bon sens doit y corriger les écarts du raisonnement. Est-ce une raison de prétendre que tout, dans ces sciences, est incertain, qu'une conviction solide ne peut naître d'un raisonnement bien conduit et bien assis ? Le soutenir n'est pas moins absurde que dangereux. — Mais chaque méthode de démonstration a ses moyens et ses appuis aussi bien que ses règles. Celles-ci, sans doute, sont toujours les mêmes : des principes évidents ne tirer que des conséquences évidentes, maintenir l'évidence à tous les degrés. Mais si l'on veut introduire ici la démonstration propre aux quantités, avec ses procédés spéciaux, ses chiffres, ses figures, etc., appliquer le calcul et ses lois à des faits et à des vérités qui y sont étrangers, il serait difficile au mathématicien lui-même de calculer au juste le nombre et la portée des conséquences absurdes qui naîtront de cette confusion des méthodes. Or, cette manie, on le sait, n'est que trop commune aux esprits familiarisés avec la méthode des sciences exactes et épris de leurs résultats. C'est ainsi que l'on a voulu souvent transporter le calcul mathématique dans les sciences morales, non-seulement pour des choses qui le comportent, comme la statistique, mais pour d'autres qui ne le comportent pas, comme la recherche et l'appréciation des témoignages, la décision des cas judiciaires, la critique des œuvres d'art. Nous n'aurions qu'à répéter ce qui a été dit plus haut.

Rien de plus absurde et de plus ridicule que ces prétentions, et les essais tentés ne sont pas propres à encourager dans cette voie. On peut y voir ce qu'enfante ici l'amalgame des méthodes. Vouloir rendre ainsi les sciences morales tributaires des sciences exactes, c'est leur ôter aux unes et aux autres leur valeur et leur crédit. Le mot d'Aristote reste vrai : A chaque ordre de vérités il faut des méthodes différentes. La logique n'eût-elle émis que cette vérité, elle serait utile aux savants qui la méprisent.

ART. IV. — PARTIE SUPÉRIEURE; ANALYSE RATIONNELLE PURE.

Jusqu'ici la méthode des sciences morales a dû, tout en les modifiant et en les appropriant à son objet, suivre les procédés d'expérience et de raisonnement employés dans les autres sciences. Mais il est un procédé spécial réservé à la science supérieure qui, liée à toutes les autres et en particulier à celle de l'esprit humain, s'occupe des principes. La *métaphysique* comme on l'appelle, a en effet pour objet particulier la recherche des causes ou des principes (V. Aristote, *Métaph.* I.). Cette science dont on conteste la possibilité, n'est pas moins légitime, comme son objet est le plus élevé, savoir : les idées et les vérités premières, les premières causes et la cause première elle-même. Vainement essaie-t-on de la bannir et de la rayer du catalogue des sciences. Les sarcasmes des esprits étroits et positifs n'empêcheront pas que l'esprit humain dont les progrès, sans changer sa nature, ne font qu'exciter les besoins, loin de les éteindre, ne cherche la solution de ces ardus problèmes auxquels tous les autres, surtout ceux de l'ordre moral, sont suspendus. C'est cette opinion qui est condamnée, non ce qu'elle nie ; rien de moins positif que ce qui s'appelle ainsi positif.

Donc, si cette science existe et est légitime, elle doit avoir sa méthode. Comment l'esprit humain parvient-il à connaître les principes, à s'assurer de leur existence et de leur vérité ? S'il ne peut se les démontrer, une aperception spontanée, vague et obscure, ne lui suffit pas ; il lui faut une

connaissance réfléchie, claire et certaine. C'est ce qui nous reste à examiner. Heureusement, cette méthode n'est pas à trouver, et nos modèles ne sont pas difficiles à choisir. Différente de celle d'Aristote et de Bacon, Socrate le premier l'a pratiquée, Platon en a donné la théorie ; tous les grands métaphysiciens, Aristote lui-même, l'ont suivie en la modifiant mais en lui conservant ses traits principaux. Comme c'est encore chez ses fondateurs qu'elle est le plus claire et le plus sûre, elle doit figurer sous cette forme dans l'enseignement classique. Nous n'en donnerons qu'une simple esquisse en renvoyant aux immortels écrits du disciple de Socrate.

I. Méthode socratique et platonicienne. — Côté négatif. — Elle a d'abord une partie négative qui est la *réfutation*, ἔλεγχος. Elle consiste à mettre en contradiction avec lui-même et à confondre tout esprit qui ose nier ces vérités ou cherche à les altérer et les défigurer. C'est la *dialectique* employée par Socrate contre les sophistes et qui les a stigmatisés à jamais. La forme logique est cette *induction* que Cicéron décrit, montrant assez bien le procédé sinon le but. On peut en voir le modèle dans les Dialogues réfutatifs où le disciple a immortalisé les entretiens du maître et nous fait assister à cette grande polémique. (Voy. le *Gorgias*, le *Protagoras*, l'*Hippias*, l'*Euthydème*, le *Sophiste*, etc.)

Elle a pour but d'abord de forcer l'esprit à se débarrasser de la *vaine science*, et celle-ci a plusieurs formes. Il y a : 1° celle qui croit savoir et ne sait pas, qui ignore son ignorance ; ce qui peut venir soit d'une présomption naturelle (1er *Alcib.*), soit d'une doctrine qui, niant la vérité, remplace le savoir vrai par un art mensonger ayant pour but unique la persuasion, indifférente d'ailleurs à la vérité (*Gorgias*) ; soit enfin de quelque faux système qui aveugle l'esprit en plaçant la vérité où elle n'est pas (*Théétète*). 2° Vient ensuite le savoir vulgaire et superficiel qui s'arrête à l'*opinion commune* (δόξα), laquelle peut être fausse aussi bien que vraie, mais ne s'attache qu'à la surface des choses et s'y complaît,

incapable qu'elle est de remonter aux principes : science inconsistante qui ne rend compte de rien, intermédiaire entre l'être et le non-être, la connaissance et l'ignorance (*Rép.*, V). 3° Un savoir plus réel est dû au raisonnement ; c'est l'*opinion raisonnée*, λογιστικὴ δόξα (*ibid.*) ; mais elle ne saurait non plus se légitimer, parce qu'elle se sert de principes qu'elle n'a ni examinés ni contrôlés, science inférieure qui n'est pas encore la vraie science. La dialectique fait voir l'insuffisance d'un tel savoir comme des autres. Le résultat est une *ignorance savante*, ou qui se sait (*Apologie de Socrate*), premier fruit de cette méthode, analogue au doute méthodique de Descartes, qui est la condition de la science ou la meilleure disposition d'esprit pour l'acquérir (*Ménon*, 1er *Alcibiade*.) La même méthode force l'esprit à rentrer en lui-même (γνῶθι σεαυτόν), pour y chercher la vérité qui n'est pas au dehors mais au dedans, à regarder dans l'âme, dans cette partie divine de notre être qui récèle la vérité et les idées. (1er *Alcibiade*.)

Cette première partie est donc une sorte de *purification*, κάθαρσις. (Le *Sophiste*.) Elle contraint aussi l'esprit à se dégager des notions obscures et confuses des sens (*Phédon*), comme à sortir du cercle des vérités relatives, objet du raisonnement (*Rep.*, V), pour s'élever dans la région pure des idées, à la conception de l'immuable et de l'absolu. (*Phédon* ; *Rep.*, VII, *Allégorie de la caverne*.)

II. Côté positif. — Reste à décrire la forme *positive* et directe de cette méthode. Lorsque l'âme s'est ainsi affranchie du joug de l'erreur et de la conjecture, qu'elle a secoué ses préjugés et rompu avec les sens, qu'elle a reconnu l'insuffisance du raisonnement, qui lui-même trouble l'esprit ne sachant où s'appuyer et établissant les contraires (*Parménide*), il faut diriger le regard de la pensée vers son objet, la vérité immuable et nécessaire. Auparavant, il est bon d'exercer l'intelligence sur des vérités elles-mêmes nécessaires comme les vérités mathématiques (*Rep.*, VII), puis de la mettre en présence d'images plus vraies, de fantômes, si l'on veut, mais de fantômes divins ; ce sont les *idées* elles-

mêmes, intermédiaires entre l'âme et Dieu, les idées du vrai, du bien, du juste, que l'esprit contemple en lui-même ou dans les actions humaines, pour de là les considérer dans leur essence et s'élever à Dieu, leur principe, leur modèle et leur source, l'idée des idées, le *bien* par excellence. (*Rép.*, VI.)

C'est là proprement la *marche dialectique*, πορεία διαλεκτική. Les procédés logiques employés comme préparation : la *définition*, la *division*, la *coordination des genres et des espèces* (classification), l'*hypothèse*, la *démonstration* elle-même ne peuvent qu'aider l'esprit (*Parménide*), faciliter le moyen final, non le remplacer. (*Rép.* VII.) Car il faut sortir de la voie du raisonnement ordinaire. Ces opérations retiennent encore l'âme dans une région moyenne. Ce qu'il faut ici, c'est faire l'emploi d'une faculté nouvelle, supérieure au raisonnement comme au sens, et qui est la *raison*, νοῦς, λόγος. Tout le secret de la méthode consiste à éveiller cette faculté, à susciter cette force cachée et innée ἐνοῦσαν δύναμιν (*Rép.*, VII), à diriger convenablement l'œil de l'intelligence, ὄψιν. (*Rép.*, VI, 4.) Car « l'âme est capable de voir par elle-même. » (*Ibid.*) Elle est douée de cette vertu qui est son essence. L'esprit a la faculté de concevoir par la pensée, νοήσει, la vérité éternelle. La méthode, en réalité, ne consiste qu'à ôter l'obstacle, et, après l'avoir enlevé, à tourner l'œil de l'esprit vers son objet, « qui est en haut et non en bas ». « Dans cette évolution que l'on fait faire à l'âme, dit Platon, tout l'art consiste à la tourner de la manière la plus aisée et la plus facile pour elle. » (*Rép.* VII.)

C'est donc une sorte d'*induction* ou plutôt d'*évolution*, περιαγωγή (*ibid.*), mais une induction toute *rationnelle*, distincte du procédé empirique de Bacon, de l'induction aristotélique, pur résumé d'une analyse antérieure, mode de la déduction et de la démonstration. Au lieu d'étendre et de généraliser des expériences, d'aller du même au même, de déduire des principes donnés des vérités qui y sont contenues, l'esprit remonte ou plutôt *monte* et s'élève aux principes, et de ceux-ci à la vérité absolue, au premier principe.

Dans cette marche *ascensionnelle*, ἐπίβασις (*ibid.*), il part des faits ou des vérités contingentes, il s'élève aux vérités nécessaires; après avoir contemplé quelque temps (*Phèdre*) ces essences, ces copies, ces divins fantômes, il s'élève enfin à Dieu, leur principe immuable, éternel. On peut appeler cette méthode une élévation de l'âme vers les choses d'en haut et une intuition, ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω. (*Rép.*, VII.) Arrivé à ce terme de son voyage, τέλος τῆς πορείας, l'intelligence se repose. Elle contemple la vérité et s'en nourrit. (*Phèdre*, *Phédon.*)

§ V. — Valeur de cette méthode; son caractère distinct, sa portée et ses applications.

I. Sa légitimité. — Que l'on ne se hâte pas de qualifier cette méthode de chimérique. Les formes poétiques dont elle s'enveloppe souvent dans Platon ne doivent pas faire méconnaître la réalité et la vérité du procédé de l'esprit par lequel l'homme conçoit les hautes vérités de la science et de la morale, comme de la religion naturelle. Si on le nie, il faut nier la pensée et la raison dans son mode le plus élevé, se résigner à une science en apparence positive mais incomplète, sans véritable base, comme à une morale sans religion, et à un art sans idéal.

II. Son caractère propre. — Si on analyse le procédé propre et distinctif de cette méthode, on voit qu'il n'est ni l'induction ordinaire, ni aucun des procédés de la déduction. L'induction empirique s'appuie sur l'expérimentation qui multiplie et varie les expériences. Celle-ci opère sur un seul fait, elle part du particulier, ἕκαστον, mais pour s'en dégager, saisir immédiatement l'idée, le principe, la vérité nécessaire qui y est contenue. Du fini elle extrait l'infini, ou, pour mieux dire, elle élimine le fini et dégage l'universel. De là elle remonte au premier principe, à l'idée des idées, et s'y arrête. C'est ainsi que l'absolu apparaît à l'homme, autant qu'il lui est donné de le concevoir et de le contempler dans ce corps mortel.

Or, comme l'âme n'agit ici que sur elle-même et n'a besoin que de rentrer en soi, tout en s'aidant du fait particulier qui lui suggère l'idée, ou du raisonnement qui ne donnant qu'une vérité hypothétique, la force à chercher ailleurs, ce procédé de *réflexion* est analogue à la *réminiscence,* qui retrouve ce qu'elle a su déjà, *recordatio*, *reputatio*. C'est ce qu'il y a de vrai dans la théorie de la *réminiscence* platonicienne. (*Phédon*, *suprà*, p. 171.)

Quoi qu'il en soit, la raison, c'est bien ici ce *maître intérieur*, comme l'appellent saint Augustin, Fénelon et Malebranche. (Voy. p. 171.) Elle est pour chacun l'organe de toute instruction, τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος. (Plat., *Rép.*, VII, 4.) Elle est la lumière en nous, une révélation intérieure, le soleil des intelligences, qui à la fois éclaire et échauffe le monde, le crée et le féconde, source de lumière et de vie. (*Ibid.*)

Tel est le procédé que Socrate déjà pratiquait, sous une forme plus simple, dans son *art d'accoucher les esprits* (μαιευτική) ; ce qui a fait dire à Aristote, que, le premier, il avait inventé les discours inductifs, ἐπακτικοὺς λόγους (*Mét.*, XIII, 4.) Platon le décrit et en détermine les conditions. On peut dire qu'il dédaigne trop les faits et ne sait pas assez faire la part de l'expérience dans cette méthode où le côté empirique doit jouer un rôle essentiel ; mais l'acte propre et suprême de la raison est tel qu'il l'a, le premier, défini.

Aristote lui-même reconnaît cette induction supérieure, quoiqu'il la décrive plus brièvement. Plus attaché à l'individuel, il en dégage l'universel sans passer par la comparaison répétée des cas particuliers qui ne mène qu'au contingent. Le nécessaire que contient celui-ci s'en abstrait ou se discerne par la réflexion. Ce procédé de la raison, c'est la raison elle-même, l'entendement, νοῦς, supérieur au raisonnement, « l'entendement plus vrai que la science. » (Lisez le dernier chapitre des *Analytiques postérieurs.*)

III. Sa portée. — L'esprit humain conçoit ainsi l'*idéal*, distinct du *réel,* quoique ce soit dans le réel qu'il apparaisse. Le vrai, le beau, le bien, et Dieu leur principe, se révèlent

à propos de ce qu'il voit. Ainsi se développent les notions de l'infini, de la substance éternelle des êtres et de la cause première, les vérités morales et métaphysiques qui servent de base à la pratique et à la spéculation, les axiomes et les premières vérités, ces *premières lumières*, comme les appelle Leibnitz. Sans elles, en particulier, les sciences morales n'ont plus de flambeau ; la législation et la politique comme la morale se perdent dans les calculs d'une froide économie des choses humaines ou d'un faux équilibre impossible à réaliser et à maintenir ; les arts et la littérature, dénués d'inspiration et d'enthousiasme, cessent bientôt de créer, s'éteignent ou se corrompent. Elles ne sont pas seulement, suivant l'expression de Bacon, l'arôme qui conserve, mais l'âme, le ressort vivant de toutes les formes de la pensée humaine. Platon les appelle poétiquement les *ailes* de l'intelligence. (*Phèdre.*) Les sciences positives elles-mêmes, lorsqu'elles les dédaignent, attachées uniquement aux faits, se traînent dans les voies battues. Les sciences exactes, non éclairées de leur lumière supérieure, peuvent exécuter de grands calculs ; mais, comme le dit Platon, de l'astronomie, elles apprennent à regarder en bas en croyant faire regarder en haut. (*Rép.*, VII.) Keppler et Newton, Leibnitz, leur doivent la première conception des découvertes de leur génie. Elles sont le point culminant de la psychologie. Placées au seuil de la logique (voy. p. 278), elles en défendent l'entrée au scepticisme, elles planent au-dessus des formes de la pensée. La morale leur doit sa base solide, comme elles en sont le faîte élevé ; sans elles la science de l'être, la métaphysique est un vain mot, et la religion une chimère, Dieu, l'idole de la pensée, créé par elle, n'est pas même son idéal.

§ V. — Procédés d'analyse et de synthèse dans cette méthode ; son côté moral.

I. Analyse et synthèse. — Dans cette méthode se retrouvent les deux procédés de la pensée humaine, l'*analyse*

et la *synthèse*. L'*analyse* est dans la dialectique qui dissout, décompose et met en poussière les fausses notions de l'esprit, les préjugés et les systèmes, en examinant les définitions qui les formulent, en montrant leur inconsistance ou leur fausseté, puis en dégageant de cet amas de jugements érronés ou de vérités sensibles, concrètes, complexes, l'idée, la loi, le principe, la vérité simple, éternelle, l'invariable caché sous l'apparence mobile. Elle va du composé au simple, du concret à l'abstrait, du particulier au général, à l'universel. Mais étant dégagé le principe, la loi, l'idée, elle revient aux faits, aux vérités particulières que le principe explique, et elle en fournit la raison ; c'est alors la *synthèse*. Ce double procédé, selon Platon, l'esprit philosophique le suit alternativement. Savoir démêler dans la multiplicité l'unité, et de l'unité revenir à la diversité, c'est ce qui fait le vrai dialecticien ou le philosophe. (*Rép.*, V. Le *Politique*.)

II. Son côté moral : amour du vrai. — Il est un point important qu'il ne faut pas oublier ici quoiqu'il paraisse étranger à la logique, je veux parler des conditions morales de la vérité. Ce côté encore, Platon l'a éloquemment exprimé. Partout il montre que, pour comprendre comme pour goûter la vérité, il faut l'aimer. L'*amour du vrai*, le désir de le connaître, la pureté du cœur sont inséparables de sa recherche et en donnent l'intelligence. (*Rép.*, VI.) Cet amour doit être pur, dégagé de tout préjugé, de toute passion, de tout vice, de tout intérêt étranger à la vérité, capable d'offusquer l'esprit, et de lui en dérober la vue. Ici nous retrouvons l'alliance de la spéculation et de la pratique comme constituant la vraie *sagesse*, σοφία. (Voy. p. 2.) Le sens des choses spirituelles ne doit être ni gâté, ni corrompu. La pureté du cœur est une condition de la pureté de l'esprit. Platon est admirable en ce point, excellemment développé par les auteurs chrétiens. Aristote ne dit-il pas aussi : « Il faut avoir des mœurs bien réglées et des habitudes honnêtes quand on veut tirer une véritable utilité des leçons qui nous sont données sur l'honnête et le juste. »?

(*Éth. à Nic.*, I, v.) « Les grandes pensées viennent du cœur » (Vauvenargues). « Il faut connaître les choses humaines pour pouvoir les aimer, il faut aimer les choses divines pour pouvoir les connaître. » (Pascal, *Pensées.*) *Animus, nisi purus ac sanctus est, deum non capit.* (Senec. *Ep.* 87.) — « La nature elle-même a des voiles qui ne se laissent soulever qu'à des mains délicates et pures. » (Leibnitz.) « Il faut invoquer la raison pour en être éclairé. » (Malebranche, *Traité de Morale*, Ire part. ch. V.)

CHAPITRE V

MÉTHODE HISTORIQUE.

> Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriæ, magistra vitæ, nuntia vetustatis.
> (Cic. *De Orat.* II, 9.)

Objet et importance de l'histoire. — Parmi les sciences morales figure l'histoire, à laquelle ces sciences empruntent souvent leurs preuves ou leurs documents. Elle-même a un but moral. Son objet n'est pas seulement de perpétuer dans la mémoire des hommes le souvenir des événements passés. « C'est à sa foi, dit Bacon, que sont confiés les exemples de nos ancêtres, les vicissitudes des choses, les fondements de la prudence civile, et même le nom et la réputation des hommes. » (*De Aug.*, II, 5.) Elle enseigne aux peuples à se gouverner, aux individus à vivre, *magistra vitæ* (Cic.), en profitant des exemples qu'elle leur met sous les yeux (1) et des leçons de l'expérience. Grâce à elle, les enseignements du passé ne sont point perdus pour l'avenir. Elle est comme la voix des siècles, *nuntia vetustatis.* Témoin des temps qui ne sont plus, *testis temporum*, elle est une mémoire vivante et durable : c'est aussi un juge des actions humaines, et comme l'a appelée Tacite, la conscience du genre humain, *conscientia generis humani.* — Notre but n'est point d'énumérer tous ses titres, soit qu'elle se borne à raconter les événements (Quintil. X, I, 31), soit que, s'élevant à des considérations générales, elle suive la marche des sociétés, étudie les causes de leur grandeur et de leur décadence, soit que, se plaçant à un point de vue plus général encore et plus élevé, sous le nom de philosophie de l'histoire, elle tâche d'embrasser le cours entier des

(1) « Pauci prudentià honesta ab deterioribus, utilia ab noxiis discernant ; plures aliorum eventis docentur. » (Tacite, *Ann.* IV, 33.)

événements humains, de saisir dans leur diversité des lois et un plan régulier, qu'elle entreprenne de retracer le développement de l'humanité à travers les siècles, ou de nous initier aux secrets de la Providence (1).

Plus grande est la dignité de l'histoire, plus sérieuses et difficiles à remplir sont ses conditions. Pour faire revivre les hommes et les événements, les présenter dans un récit qui soit un tableau vivant et dramatique, elle doit être un art. Les qualités du peintre ou du poète sont exigées de l'historien ; mais elle est avant tout une science ; sa vérité n'est point la vérité poétique, et sa loi suprême est la véracité (2). Il faut donc qu'elle fasse luire le flambeau de la vérité dans l'obscurité des temps, *lux veritatis* (Cic.), qu'elle sache dégager celle-ci des récits mensongers ou contradictoires qui nous la dérobent ou la défigurent. Pour discerner le vrai du faux, le probable de l'invraisemblable, dans les traditions, les monuments et les écrits qu'il met en œuvre, l'historien a besoin d'une méthode sévère, dont les règles fixes et raisonnées soient comme la logique de l'histoire. Ces règles, dont l'ensemble forme la *critique historique*, se déduisent des principes généraux d'ou dépend la *certitude du témoignage des hommes.* Nous devons d'abord faire connaître ceux-ci. Nous indiquerons ensuite les principales règles de critique, sans entrer dans leur détail ni leur application, ce qui est le fait de l'historien lui-même.

ART. I. — DE LA CERTITUDE DU TÉMOIGNAGE DES HOMMES; SON OBJET ET SES CONDITIONS.

L'homme possède une intelligence capable de connaître par elle-même la vérité ; mais seul et isolé de ses semblables, il ne saurait la développer. Fixé d'ailleurs, comme il l'est, à un point de l'espace et de la durée, combien, s'il en

(1) Sur la dignité, l'importance et l'utilité de l'histoire, lisez Bacon, *De Dignit. et Aug. scient.*, liv. II, ch. V; — D'Aguesseau, *Instruc. à son fils*, 2e *Instruct.* ; — Bossuet, *Disc. sur l'Hist. univ*,, Av.-prop. et 3e part., — Fénel. Lett. à l'Acad. — Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv IV, ch. 16, § 18 ; — Montaigne, *Essais* I, ch. 25. — Portalis, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philos.*, ch. XXI. — Cf. Lucien, *sur la manière d'écrire l'histoire.*

(2) Primam esse historiæ legem ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat. (Cic., *de Orat.*, II, 15.)

était réduit à sa propre expérience, l'horizon de ses connaissances ne serait-il pas borné? Vivant au contraire en rapport avec les êtres de son espèce, il est éminemment perfectible; l'éducation cultive et développe toutes ses facultés; elle lui transmet les vérités traditionnelles et les découvertes du passé; il communique avec tous les points du globe et recueille l'héritage des siècles. Cette merveille de la société humaine est l'œuvre du langage, et elle a pour condition l'autorité du témoignage des hommes.

Nous avons montré ailleurs (Certitude, p. 290), que la certitude du témoignage est égale à toute autre certitude. Nous devons ici 1° en déterminer l'*objet et les conditions*, 2° en examiner le *fondement* ou la base première, 3° poser les *règles* générales de la *critique historique*.

I. Son objet et ses conditions. — Le véritable objet du témoignage, ce sont les faits dont nous n'avons pu être témoins et qui nous sont attestés par nos semblables. Le témoignage des hommes, pour être un motif infaillible de certitude, doit offrir les garanties suivantes :

1° Il faut que le fait soit *possible*. Un fait absurde, qui contredirait une des vérités nécessaires de la raison, n'aurait pas même besoin d'être vérifié; mais il faut être sur ce point très-circonspect, ne pas qualifier d'absurde à la légère ce qui peut n'être qu'invraisemblable.

2° On doit s'assurer que les témoins ne sont ni *trompés* ni *trompeurs*, et que quand même ils voudraient nous tromper, ils ne le pourraient pas. L'examen de ces conditions repose sur des circonstances dont les unes concernent les *faits*, d'autres les *témoins*, d'autres le *témoignage*.

Dans les *faits* qui sont l'objet du témoignage, plusieurs choses sont à considérer : s'ils sont *publics* ou *privés*, faciles à observer et à constater, ou d'une appréciation difficile; s'ils sont *importants* et par là propres à frapper davantage l'attention; s'ils s'écartent ou non des lois communes de la nature; enfin, s'ils favorisent ou contrarient les préjugés, les intérêts, les opinions des hommes et en particulier des témoins qui les rapportent.

Quant aux *témoins* eux-mêmes, on doit examiner s'ils sont oculaires, ou s'ils se bornent à raconter ce qu'ils ont entendu dire. On doit ensuite considérer leur nombre, leur caractère moral d'où dépend leur bonne foi, leur capacité, leurs intérêts, leurs préjugés, leurs passions, leurs opinions, et surtout constater si, malgré la diversité de ces opinions et de ces intérêts, le témoignage est uniforme et constant ; car il est impossible qu'un grand nombre de témoins divisés d'intérêts et d'opinions s'accordent pour affirmer le même fait, si ce fait n'est pas réel.

Enfin, le *témoignage* doit être exprimé clairement, sans obscurité ni équivoque.

Il n'est pas nécessaire que toutes ces conditions et ces circonstances soient réunies pour produire en nous une entière confiance. Dans la plupart des occasions où nous avons besoin de nous en rapporter au témoignage de nos semblables, une ou plusieurs de ces conditions doivent nous suffire. C'est ainsi que le témoignage d'un seul homme, mais dont la probité et la capacité nous sont parfaitement connues, suffit pour entraîner notre adhésion et pour produire en nous la certitude morale.

Ces conditions s'appliquent aux faits *passés* comme aux faits *contemporains ;* mais nous aurons à exiger, pour ceux-là, des conditions nouvelles, relatives à la transmission du témoignage. Leur appréciation forme l'objet de la *Critique historique*, dont nous poserons plus loin les règles.

Nous ferons seulement remarquer ici que c'est à tort que l'on a voulu placer la certitude historique à un degré inférieur relativement à celle dont jouissent les autres sciences, mathématiques, physiques ou morales. Nous le répétons : il n'y a pas de degrés dans la certitude. Toutes les certitudes sont égales, et il serait aussi ridicule de nier l'existence de César, de Napoléon ou de tout autre personnage vraiment historique, que de contester les propriétés du cercle ou du carré *.

* *Remarque.* On a objecté contre la certitude du témoignage des hommes que certains faits, généralement admis comme vrais par les

ART. II. — FONDEMENT DE LA CERTITUDE HISTORIQUE.

Mais, quel est le principe sur lequel s'appuie, en dernière analyse, l'autorité du témoignage des hommes, et qui sert

anciens, ont été reconnus comme faux par les modernes ; tels que le mouvement du soleil autour de la terre, l'existence du firmament ou de la voûte azurée, etc. — La réponse est facile. Ces faits ne sont point de la compétence du témoignage, ou plutôt, il y a ici deux faits : le mouvement apparent et le mouvement réel, l'apparence et la réalité. Le premier est un fait attesté par les sens et qui subsiste aujourd'hui comme il y a deux mille ans. Le second est une vérité que le raisonnement démontre et qui ne tombe nullement sous les sens. Or, en pareille matière, un seul homme, armé du raisonnement et par une démonstration évidente, peut renverser une opinion fausse quoique généralement reçue. Il en est de même de toutes les vérités scientifiques. Toutes sont le résultat d'inductions ou de déductions, et par conséquent échappent au simple témoignage des sens.. Ce sont des appréciations de faits, non de simples faits ; le vulgaire n'y est point compétent. — Les vérités morales elles-mêmes, que l'on cherche souvent à prouver par le consentement général, ne sont pas davantage en réalité l'objet du témoignage. L'accord unanime des peuples sur ces vérités ne prouve qu'une chose : l'identité de la nature humaine et de la raison dans tous les temps et dans tous les lieux. Il prouve que l'intelligence est au fond la même chez tous les hommes, qu'elle a conscience des mêmes faits intérieurs, comme, par exemple, du libre arbitre, qu'elle conçoit de la même manière une vérité facile à conclure, comme l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, par un raisonnement qui se fait secrètement dans l'esprit de tous les hommes.

Il importe donc de distinguer ce qui est vraiment du ressort du témoignage, savoir les faits tels que nos sens les aperçoivent, et rien de plus. En effet, si le vulgaire croit à une découverte scientifique sans pouvoir la vérifier, il n'y croit pas comme à un simple fait, mais à une vérité réellement démontrée et dont la démonstration peut se renouveler à toute heure. Seulement, il croit aussi que les procédés et la méthode qui ont conduit à cette découverte sont légitimes et ont été légitimement employés.

En ce qui touche les vérités que nous ne pouvons comprendre ou apprécier par nous-mêmes, pour qu'elles obtiennent notre adhésion, il faut qu'elles soient admises par des hommes qui, par la supériorité de leurs lumières et leur caractère moral, nous inspirent une entière confiance ; il faut en même temps qu'elles aient été trouvées par un emploi légitime des facultés humaines et des procédés de la méthode. C'est ainsi que les grands résultats scientifiques entrent dans le domaine commun des intelligences, et deviennent le partage des ignorants comme des savants. Combien peu d'hommes, même versés dans les sciences exactes, sont capables d'apprécier les découvertes de Galilée, de Keppler ou de Newton, et de vérifier leurs calculs ! mais nous savons que les lois de la nature trouvées par ces grands génies l'ont été par les procédés d'une méthode, qui, bien employée, conduit infailliblement à la vérité. Nous savons que ces lois peuvent être vérifiées de nouveau, et qu'elles sont admises par tous les savants capables d'en constater la vérité. Quelques esprits bizarres pourront sans doute les nier ; la science

de base à *la certitude historique?* Nous avons à montrer qu'il rentre dans le critérium universel, l'*évidence* de la raison.

Ce principe, en effet, n'est autre que celui qui sert de garantie au témoignage de nos propres facultés. Si nous croyons à la vérité des faits attestés par nos semblables, c'est que nous pensons qu'ils ont les mêmes moyens que nous de connaître la vérité, et qu'en faisant un légitime emploi de leurs facultés ils l'atteindront comme nous l'aurions fait nous-mêmes. Tout se réduit à une substitution de leurs facultés aux nôtres, légitimée par l'identité de la raison humaine. De plus, nous conservons tout entier le droit de discerner si l'emploi de ces moyens de connaître a été fait convenablement, et si en outre la déposition est vraie. L'application de ces deux conditions de la certitude revient tout entière à l'individu ; sa raison en porte la responsabilité. De sorte qu'en définitive, bien loin que la certitude de nos facultés individuelles repose sur celle du témoignage, c'est celle du témoignage de nos semblables qui repose sur l'autorité de la raison en nous.

Le témoignage humain étant la condition de l'éducation pour l'individu, la nature a placé en nous deux instincts également nécessaires à ce but et qui devancent la raison : la *crédulité* et la *véracité*. (Voy. p. 56.) Un penchant naturel nous porte à ajouter foi à la parole de nos semblables, comme notre premier mouvement est de dire la vérité. Sans ces deux instincts, l'éducation humaine serait impossible. L'homme né sceptique périrait, ou son intelligence ne se développerait jamais. Mais aussitôt que la raison est éveillée, elle ne se contente plus de l'affirmation, elle veut des preuves et contrôle le témoignage.

Si la certitude qui s'obtient ainsi est égale à toute autre

aussi a ses Zoïles ; mais leurs attaques sont impuissantes à renverser les vérités solidement établies, comme à ternir la réputation des grands hommes qui les ont découvertes.

Il est inutile de faire remarquer que les règles du témoignage et de la critique historique s'appliquent à la révélation comme à tous les faits de l'histoire en général.

certitude, si elle est absolue comme celle des vérités mathématiques, il faut qu'elle repose sur un principe absolu, qui efface tout ce qui peut rester de contingent et écarte toute possibilité d'erreur. Or, bien que le témoignage humain revêtu des conditions ordinaires de crédibilité, suffise pour engendrer la croyance raisonnable, il reste néanmoins entaché d'un vice qui lui ôte ce caractère absolu. La seule supposition que tout homme se trompe et peut nous tromper, *omnis homo mendax*, suffirait pour placer la certitude morale au-dessous de la certitude métaphysique ou mathématique, qui accompagne les vérités nécessaires de la raison, et même au-dessous de la vérité physique des faits que l'intuition des sens nous fait percevoir immédiatement.

On a dû chercher à lui enlever ce défaut et à replacer toutes les espèces de certitudes sur la même base. Voici la solution proposée.

Le principe sur lequel on s'appuie, analogue à celui de la *raison suffisante*, comme l'appelle Leibnitz, n'est autre que le *principe de causalité*, compris dans toute son étendue. Non-seulement tout fait a une cause ; mais la cause doit être capable d'expliquer l'effet, sans quoi la raison suffisante du fait n'existerait pas. Or, quand nous voyons le témoignage se produire sur un fait important et public, émanant d'une foule de bouches différentes, attesté par un grand nombre de témoins d'ailleurs divisés d'intérêts, de passions, d'opinions, etc., cette unanimité ne peut avoir sa raison que dans la réalité du fait lui-même qui produit cet assentiment. La *vérité* du fait, sa souveraine évidence, peut seule imprimer cette unité au témoignage, soumettre les intelligences et les volontés les plus diverses. Voilà l'unique cause qui explique l'effet. Autrement, il faut imaginer une puissance trompeuse, capable elle-même de produire l'erreur, le mensonge universel : ce qui répugne à la raison et suppose le renversement de l'ordre moral, aussi nécessaire que les lois mathématiques. C'est donc le grand principe de l'accord de la vérité avec elle-même, ou le principe de contradiction, base du raisonnement mathématique lui-

même, que nous retrouvons sous le principe de causalité au fond de la certitude morale ou historique. Celle-ci rentre dans la certitude rationnelle et métaphysique ; les degrés et les différences s'effacent, la diversité est ramenée à l'unité. On voit alors combien on a eu tort de distinguer une certitude morale inférieure à la certitude soit métaphysique, soit physique, et de ne lui accorder que le plus haut degré de probabilité. (V. Boullier, *De la Certitude morale*, ch. I.)

ART. III. — RÈGLES DE LA CRITIQUE HISTORIQUE.

Nous devons nous borner à exposer les plus générales. Une déduction immédiate du principe précédent, c'est qu'il y a des faits pleinement certains qui sont le principal fond de l'histoire : ce sont des faits publics, importants, auxquels se rattachent toute l'histoire des peuples et les annales du genre humain. Leur fausseté supposerait un renversement absolu des lois de l'ordre moral ; ils brillent d'un tel éclat qu'on ne saurait éprouver aucune difficulté à les discerner. « Ainsi les conquêtes d'Alexandre, celles de César, sa victoire sur Pompée, les croisades, la ligue, l'assassinat de Henri IV, ce sont là des faits tellement attestés qu'un homme raisonnable ne saurait pas plus en douter que des actions et des événements dont il a été témoin lui-même. » (Daunou, *Études hist.*)

Mais tous les faits n'ont pas cette clarté, il en est beaucoup qui ne sont pas aussi faciles à reconnaître. Pour ceux-ci, il est besoin d'un examen plus long et plus difficile, aidé de l'observation des règles.

Cet examen doit porter non-seulement sur la nature des faits, comme il a été dit plus haut, mais sur les *sources historiques* ou les témoignages par lesquels les faits arrivent jusqu'à nous.

Ces sources se ramènent à trois, savoir : les *traditions*, les *monuments*, et les *documents écrits*.

1° *Tradition orale.* — De ces trois sources, la première

est celle qui mérite le moins de confiance. Quoique le fond en soit presque toujours quelque événement réel, les traditions n'ont pour la plupart rien de fixe ; l'imagination les modifie et les enrichit ; elles s'amplifient et s'altèrent en passant de génération en génération, comme de peuple à peuple. Toutefois, lorsqu'une tradition nous transmet quelque fait public, éclatant, lorsqu'elle est fixe, constante, cohérente avec d'autres traditions, elle acquiert un haut degré de probabilité et s'approche même de la certitude ; car autrement il est impossible d'expliquer comment la mobilité de l'imagination, la diversité des passions, des idées et des intérêts n'ont eu aucune prise sur elle. Mais fort peu de faits rapportés par la tradition présentent ces caractères. Seule, elle ne peut nous apprendre que quelques faits simples et éclatants. Lorsqu'elle se combine avec la tradition écrite, elle sert à la confirmer.

2° *Monuments.* — Les monuments sont une seconde source qui sert à éclairer et confirmer l'histoire, pourvu, toutefois, qu'on se soit assuré de leur authenticité, c'est-à-dire qu'ils appartiennent aux temps, aux lieux, aux faits, aux personnages auxquels on les rapporte ; qu'ils aient une signification claire, un sens déterminé et incontestable ; enfin qu'ils soient eux-mêmes véridiques, ce qui exige le même examen que pour les témoignages écrits. Ceux dont on n'a lieu de contester ni l'authenticité ni l'exactitude, servent à fixer l'ordre des temps, à distribuer les faits et les personnages ; s'ils se rattachent à des traditions orales, ils leur prêtent plus de valeur ; enfin ils confirment les relations écrites.

3° *Relations écrites.* — Mais la principale, la vraie source de l'histoire, ce sont les documents et les témoignages écrits. Pour mériter notre confiance, il faut qu'ils soient contemporains ou voisins des faits qu'ils rapportent, ou qu'ils s'appuient sur des relations antérieures dont la fidélité nous soit garantie. Les règles de critique applicables à ces documents concernent leur *authenticité*, leur *intégrité* et leur *véracité*.

Authenticité. — Un écrit n'a d'autorité qu'autant qu'on

est sûr qu'il n'est pas supposé, qu'il appartient à l'auteur et à l'époque auxquels on l'attribue. Or, voici les principaux moyens de discerner les ouvrages supposés de ceux qui sont authentiques. — Si un ouvrage n'a été cité par aucun des contemporains de l'auteur dont il porte le nom, si on n'y aperçoit pas même le caractère connu de l'écrivain, s'il y a eu quelque intérêt, soit réel, soit apparent à la supposition, le livre doit nous paraître suspect ; si, ce qui est plus grave encore, il n'est pas empreint du caractère du siècle où il passe pour avoir été écrit, s'il fait allusion à des usages qui n'étaient pas encore connus, si on y remarque des traces d'opinions et d'idées postérieures à ce siècle, on peut le regarder comme non authentique. — Les caractères opposés en démontrent, au contraire, l'authenticité. — Comment admettre, en effet, qu'un livre a été supposé quand nous le voyons cité par les contemporains et fondé sur une chaîne non interrompue de témoins conformes les uns aux autres ? Il y a, en outre, des ouvrages qui portent en eux-mêmes leur authenticité, qui intéressent des nations entières, le monde même, qui contiennent les annales d'un peuple, ses titres, ses lois, ses coutumes, ses croyances religieuses. Les supposer apocryphes serait insulter au bon sens comme aux peuples eux-mêmes dont ils renferment l'histoire.

Intégrité. — Mais il ne suffit pas qu'on puisse s'assurer de l'authenticité d'un livre, il faut qu'on soit certain qu'il est parvenu à nous sans altération. La diversité des manuscrits indique que des changements y sont introduits ; mais le mal est à côté du remède, car s'il y a des manuscrits divers, il est évident qu'en tout ce en quoi ils s'accordent le texte original est pur. Il est impossible d'ailleurs qu'un livre connu, intéressant, ait été altéré de façon que les différentes copies se contredisent dans les faits qu'il rapporte, surtout s'ils sont essentiels. Tout se réduit à des changements de certains mots qui ne détruisent point le fait, et à des explications différentes des mêmes mots.

Véracité. — Mais il reste une troisième condition plus difficile à reconnaître : c'est la *véracité* de l'historien. Qui

ne sait, en effet, tout ce qu'on peut dire à ce sujet, des mensonges de l'histoire? Combien on doit se défier souvent des historiens les plus sérieux et les plus dignes de foi, parce que, s'ils ne sont pas trompeurs, ils peuvent être trompés, et que, d'ailleurs, ils mêlent à leurs récits leur manière de voir personnelle, leurs préjugés, leurs passions, etc. ? D'abord il faut distinguer entre les *faits* que rapporte l'historien et les *réflexions* qu'il mêle à son récit : et il n'est jamais difficile de distinguer un fait éclatant et important des réflexions de l'historien. Ensuite, cet inconvénient apporte aussi avec lui son remède et fournit un *critérium* infaillible pour discerner la vérité de l'erreur. Si, malgré la diversité des intérêts, des passions, des préjugés et de l'esprit des historiens, tous s'accordent sur un même fait, ce fait est certain et ne peut être révoqué en doute. En effet, ni les préjugés, ni l'esprit de parti, ni la vanité nationale n'opèrent rien sur les faits éclatants et intéressants. Il y a lieu d'appliquer ici ce qui a été dit plus haut de la véracité des témoignages. Les faits d'ailleurs portent en eux-mêmes leur marque de vérité et d'authenticité. Un fait éclatant et important entraîne toujours des suites après lui. Souvent il fait changer la face d'un grand pays ; les événements s'enchaînent, ils se soutiennent, forment un échafaudage qui viendrait à crouler si l'un d'eux manquait à l'édifice. Otez un de ces grands faits, l'histoire du monde devient inintelligible et impossible.

Les trois sources dont nous venons de parler se confirment entre elles. Les monuments viennent au secours de l'écriture, et la tradition orale elle-même s'y ajoutant leur prête une nouvelle autorité. Qu'on ne dise pas qu'il y a cercle vicieux ; prouver ainsi des choses l'une par l'autre, c'est montrer leur accord parfait, et cet accord parfait est précisément la base de la certitude historique. Dans les époques vraiment historiques, l'histoire et les monuments sont inséparables. « Un événement intéressant qui fait prendre la plume à un historien, met le ciseau à la main du sculpteur, le pinceau à la main du peintre, en un mot, échauffe le génie de presque tous les artistes... Les peuples, jaloux d'en

perpétuer le souvenir, emploient le marbre et l'airain pour en transmettre la mémoire. » (Daunou.) Les monuments, muets, attendent que l'histoire ait parlé, ou que la tradition les interprète ; mais ils confirment l'une et l'autre *.

(Lisez Boullier, *De la Certitude morale* ; Daunou, *Études historiques*, t. I ; 'S Gravesande, *Introd. à la Phil.*, ch. XV, et la Dissertat. de l'abbé de Prades *sur la Certitude historique*.)

* *Remarque.* On voit par tout ceci combien est fausse la méthode mathématique appliquée aux choses morales et à l'histoire en particulier. Le calcul du géomètre (V. Laplace), qui détermine l'accroissement ou la diminution de la probabilité selon le nombre des témoins, roule sur un faux principe. La force du témoignage dépend de l'*accord* (*consensus*) bien plus que de la *quantité* abstraite. L'opinion qui prétend que la certitude historique décroît à mesure qu'elle s'éloigne de sa source, est entachée du même défaut. L'étendue compense l'éloignement et la perpétuité est une preuve de plus de l'infaillibilité du témoignage. Si notre monde dure encore six mille ans, Thémistocle et Aristide, Régulus, Pompée, César ou Caton seront-ils des personnages fabuleux ? Les événements principaux de la Grèce et de Rome auront-ils cessé d'appartenir à l'histoire ?

CHAPITRE VI

DE L'ERREUR

SA NATURE, SES CAUSES ET SES REMÈDES

ART I. — DE L'ERREUR EN GÉNÉRAL.

Nescio qui nos teneat error ac miserabilis ignoratio veri.
(CIC. *Fragm. Consol.*)

§ I. — De l'erreur, de l'ignorance et du préjugé.

La logique, en même temps qu'elle nous montre la route qui conduit à la vérité, nous signale les fausses voies où l'esprit humain peut s'égarer. En essayant d'indiquer les principales causes de nos erreurs et les moyens d'y remédier, nous n'avons donc pas à traiter un sujet nouveau, mais à récapituler, en quelque sorte, tout ce qui précède.

L'esprit a ses maux comme le corps, plus dangereux et plus nombreux (1). L'ignorance, le doute, le préjugé, l'erreur sont ceux que la Logique en particulier doit combattre. L'*ignorance* diffère de l'*erreur* en ce qu'elle est la privation de la vérité, tandis que l'erreur est son contraire. Celle-là est un manque de connaissance, celle-ci un jugement faux, un défaut de conformité de la connaissance avec son objet. « Errer, c'est croire ce qui n'est pas ; ignorer, c'est simplement ne pas savoir. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, I, 14.) (2) Le *doute* consiste à avoir l'esprit en suspens. Le *préjugé*, *prœjudicata opinio*, est un jugement dénué de preuves et antérieur à tout examen. Il peut être vrai comme il peut être faux ; mais sa vérité ne nous appartient que

(1) Morbi perniciosiores pluresque sunt animi quam corporis. Cic. *Tusc.* III.
(2) Sur la *vérité* et la *fausseté* les différentes sortes de verités et de faussetés, voy. Malebranche, *Rech. de la Vérité*, liv. VI.

quand il a été soumis au contrôle de la raison. L'erreur qui est un écart de l'esprit est surtout funeste en ce qu'elle entraîne la volonté et peut ainsi devenir la règle de notre conduite ; passant de la théorie dans la pratique, elle nous fait commettre des actions contraires à la loi morale. Elle a pour complices la passion, l'intérêt, l'habitude ; notre cœur s'y attache comme à la vérité, *nec tantum necessitas errandi, sed errorum amor* (Sen. *De Ira.*) L'habitude l'enracine en nous. De plus, elle est contagieuse, personne ne se trompe pour lui seul (1) ; nos erreurs en entraînent d'autres dans autrui. — On voit combien il importe de ne pas laisser pénétrer ce mal dans notre esprit, de l'en bannir quand il y est entré, de dissiper les préjugés qui s'emparent de l'intelligence à notre insu et y prennent la place de la vérité. — Avant de rechercher les causes de l'erreur, il faut bien constater sa nature et son origine.

§ II. — Nature et cause première de l'erreur.

L'erreur, selon Descartes, a son origine dans la disproportion entre les deux grandes facultés de l'âme humaine, la volonté et l'entendement. L'entendement, chez l'homme, est borné ; la volonté, au contraire, est libre et infinie. Or, quand nous jugeons mal, c'est que la volonté dépasse les limites de l'entendement. (*Médit.* IV. Cf. *Des Principes*, 1re part.)

Cette théorie, qui place dans la volonté la cause première de toutes nos erreurs, se réfute déjà par ses conséquences ; elle tend à ériger toute erreur en faute, crime ou délit, et elle retranche les erreurs invincibles. Malebranche la formule nettement en ces mots : « Nous sommes aussi libres dans nos faux jugements que dans nos amours déréglés. » (*Rech. de la Vér.*) (2) Mais le bon sens repousse cette

(1) « Nemo sibi tantummodo errat sed alieni erroris et causa et auctor est » (Sénèque, *De Vita beata*, I.) — « Nulla ad aures nostras vox impune fertur. » (Id. *Ep.* 94. Lisez le passage entier.)

(2) Ailleurs, il s'exprime ainsi : « L'erreur ne consiste que dans un consen-

maxime dont on peut faire un si redoutable abus. Plût à Dieu que le mot de Sénèque fût vrai : « Qui jamais a donné le nom de crime à l'erreur ? *Quis nomen sceleris errori addidit?* « nul homme ne veut se tromper », dit Bossuet (*Conn. de Dieu*, I) ; Platon avait dit : « personne ne se trompe volontairement », et Aristote : « l'opinion n'est pas libre, » δοξάζειν οὐκ ἐφ' ἡμῖν. (*De Anima.*, III, 3,) Aussi le vrai châtiment de celui qui se trompe, c'est d'être éclairé, *errantis pœna est doceri.* (Sénèque.) La méprise de Descartes (1) vient de ce qu'il attribue le jugement à la volonté (*suprà*,). Le jugement appartient à la raison, et il est fatal. Il est faux que l'entendement soit indifférent en présence de la vérité, qu'il « ne l'affirme ni ne la nie. » (*Id.*) L'esprit ne peut refuser son adhésion quand l'évidence lui apparaît. Mais la connaissance n'a pas toujours cette irrésistible clarté qui soumet le jugement ; c'est alors que la volonté intervient. Elle peut le préparer, le suspendre, le précipiter, se mêler à l'acte pur de la raison ou usurper sa place ainsi que la passion. Sa part est très-grande, il ne faut ni l'exagérer ni la diminuer. Absoudre toute erreur dans sa cause serait professer le fatalisme.

Toujours est-il que l'origine première de nos erreurs est l'imperfection de notre nature. Le défaut de clarté dans l'objet, l'obscurité dans les âmes, *caligo mentium*, la vue bornée de l'esprit, qui l'empêche d'embrasser l'ensemble et lui fait voir dans la partie le tout, une multitude de causes « qui agissent par le dehors et par le dedans » (Bossuet, *ibid.*), lui font prendre l'apparence de la vérité pour la vérité même. Il doit, autant qu'il peut, s'en défendre ; mais il ne saurait en triompher tout à fait. — Telle est la vraie nature de l'erreur et on peut dire sa nécessité, *necessitas errandi.* (Sénèque.) — « Il demeure pour certain, dit Bossuet, que l'entendement, purgé de ses vices et véritable-

tement précipité de la volonté, qui se laisse éblouir à quelque fausse lueur et qui, au lieu de conserver sa liberté autant qu'elle le peut, se repose avec négligence dans l'apparence de la vérité. » (*Rech. de la Vérité*, liv. V.)

(1) Descartes essaie de répondre à ces objections, mais il le fait mal. (Voy. *Médit.* et *Réponses à Gassendi.*)

ment attentif à son objet, ne se trompera jamais. » (*Conn. de Dieu*, I, 16.) — Mais, est-ce là l'homme et sa condition présente ? Non : *errare humanum est.*— Moins sévère était la philosophie ancienne, quand elle disait par la bouche de Cicéron : *Nescio qui nos teneat error ac miserabilis ignoratio veri.*

Dans le plus grand nombre de cas, l'homme est forcé de se contenter, pour juger, d'une sorte d'évidence moyenne. Celle-ci résulte d'un ensemble de raisons dont aucune n'est démonstrative, mais qui suffit pour entraîner notre conviction et pour nous faire agir. Ainsi naît l'*opinion*, et il n'est pas vrai qu'elle dépende tout à fait de nous. Quand on considère comment se forme la croyance humaine, on voit qu'elle se détermine par une multitude de causes, qui la plupart agissent en nous à notre insu, avant que nous puissions nous en défendre et les examiner : l'éducation, l'autorité, la coutume, l'esprit du temps, etc. Si l'ignorance n'est pas l'erreur, elle n'en est que trop souvent la cause ; et qui peut dire que l'ignorance soit toujours volontaire ? Concluons donc que si la volonté est pour beaucoup dans les faux jugements des hommes, il faut chercher ailleurs la cause première et générale de l'erreur, et la replacer dans l'entendement lui-même. N'y a-t-il, pour cela, d'autre alternative que de l'imputer à Dieu ? (Descartes, *ibid.*) — Pas plus que pour le mal en général ; mais Dieu a créé l'esprit humain fini, par conséquent faillible, l'erreur vient d'un défaut, *defectu*, du *néant*, non de l'*être* (voy. *Théodicée*, *Mal*), ce que Descartes reconnaît lui-même. (*Ibid.*) Dieu est infaillible, l'homme est sujet à l'erreur ; mais il peut s'en guérir, se purger de ses vices et se perfectionner, *dociles natura nos edidit, et rationem dedit imperfectam, sed quæ perfici posset.* (Sénèque, *Ép.* 49.) — Dieu, dira-t-on a donné à l'homme des facultés qui ne peuvent le tromper. — Sans doute, mais elles sont imparfaites, et il n'y a qu'un être parfait qui pût faire un usage parfait de moyens imparfaits. De là l'erreur attachée à la condition humaine, *hac conditione nati sumus.* (Sénèque.)

Heureusement, l'erreur elle-même a ses limites ; nous ne pouvons nous tromper en tout. Sur les vérités simples et les faits évidents, la raison ne peut errer. Le génie d'Aristote a marqué ce point : « C'est toujours, dit-il, sur les choses complexes que porte l'erreur, » τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί (*De Anima*, III, VI.) L'erreur, le plus souvent, n'est que la vérité elle-même, partielle ou défigurée ; c'est la partie qui s'égale au tout. « Toute erreur, dit Bossuet, est fondée sur quelques vérités dont on abuse. » Ce que Fénelon exprime ainsi : « On peut bien se tromper en partie en joignant sans raison des êtres séparés, mais cette erreur est mêlée de vérité, et il est impossible de se tromper en tout, ce serait ne plus penser. » (*Exist. de Dieu*, 2e p., ch. 1er.) Souvent aussi le mal se cache à nous, parce qu'il est voisin du bien, *Sæpe latet vitium proximitate boni*, et c'est l'apparence du vrai qui nous trompe. *Decipimur specie recti.* (Hor.)

En résumé, la cause première de nos erreurs est la faiblesse de notre esprit et l'imperfection de nos moyens de connaître. « L'esprit de l'homme est limité, et tout esprit limité est, par sa nature, sujet à l'erreur. » (Malebr.) L'intelligence humaine, finie et bornée, ne peut souvent voir la vérité clairement ni complétement ; elle ne la saisit que d'une manière partielle et successive, à travers de nombreux intermédiaires qui lui en dérobent la vue immédiate. Elle se sert de plusieurs facultés soumises, dans leur exercice, à de nombreuses conditions. Toute infraction à ces règles a pour conséquence nécessaire l'erreur. Faut-il conclure, avec les sceptiques, qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître la vérité ? Non, sans doute. Mais il est très-difficile d'écarter entièrement l'erreur de notre esprit, et nous devons prendre le plus grand soin pour diriger des facultés si peu aisées à manier et à gouverner. La raison humaine, lorsqu'elle se conduit sagement, peut connaître la vérité dans une mesure proportionnée à sa capacité et à ses forces. Mais il est une foule de questions sur lesquelles elle devra toujours confesser son ignorance, ou dont elle n'obtiendra jamais une solution complète et définitive. S'il est un grand nombre de

points sur lesquels l'évidence est entière et notre jugement infaillible, il en est d'autres au sujet desquels l'esprit humain ne peut qu'édifier des systèmes où se trouve un inévitable mélange d'erreur et de vérité. Notre tâche est d'augmenter indéfiniment la part de la vérité et de diminuer celle de l'erreur.

§ III. — Règle générale et préservatrice de l'erreur.

La règle générale que pose Descartes et que tous les cartésiens ont répétée (1) est celle-ci : « Ne jamais dépasser dans notre jugement les limites de la perception distincte » (*Ibid.*). Elle est fort bonne en théorie, car elle exprime très-bien la perfection du jugement. Les préceptes qui s'y joignent, et dont le premier est d'attendre pour juger que l'évidence se fasse, de la faire naître par l'attention, d'éviter la précipitation, l'inconsidération, etc. (2), sont excellents; mais ils sont trop simples dans leur généralité abstraite pour pouvoir être toujours suivis. Le conseil d'ailleurs vient échouer devant la pratique. Si l'homme, pour se décider, devait toujours attendre l'évidence absolue, il serait, la plupart du temps, réduit à l'indécision et à l'inaction; la règle qui garantit la certitude produirait dans la pratique le même effet que le scepticisme; ce que Descartes lui-même conseille d'éviter en posant une règle de morale toute contraire. (*Disc. de la Méth.*, 3e part.)

De toute cette théorie, il reste : 1° que la volonté est, sinon la cause première et unique de nos erreurs, une des causes principales (3), surtout si l'on y joint la passion avec laquelle les cartésiens ont aussi tort de la confondre; 2° que la perfection réelle du jugement, le moyen de ne pas errer, serait de mesurer exactement la croyance au degré de clarté de la connaissance, et d'établir la même gradation ou pro-

(1) Voy. Malebranche, Fénelon, Bossuet, Leibnitz. « Ainsi la vraie règle de bien juger est de ne juger que quand on voit clair. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, I, 16.)
(2) Bossuet, *Conn. de Dieu*, I, § 16.
(3) Bossuet a trouvé le mot : « De tout cela, il paraît que mal juger vient, *très-souvent*, d'un vice de la volonté. » (*Ibid.*)

portion partout entre les deux termes. C'est malheureusement trop exiger de la faiblesse humaine. Cette règle, l'esprit le plus sage ne peut l'appliquer ; elle mène à l'abstension dans la pratique, et ne peut s'adapter aux conditions de la vie humaine ; mais elle n'est pas moins la règle idéale de l'entendement. Quant à la volonté, éclairée par la raison, elle est appelée à combattre toutes les causes, soit *déterminantes*, soit *occasionnelles* de l'erreur. C'est là son vrai rôle, et il est capital.

ART. II. — CAUSES PARTICULIÈRES DE L'ERREUR.

Hac conditione nati sumus, animalia obnoxia non paucioribus animi quam corporis morbis.
(SENEC. *De Ira*, II, 10.)

§ I. — Division des causes de nos erreurs.

La connaissance de la nature et de la cause générale de l'erreur ne dispense pas de rechercher les causes particulières, soit efficientes, soit occasionnelles, qui font dévier l'esprit de cette loi idéale, expression de l'accord parfait du jugement et de la connaissance, première garantie de la vérité, selon Descartes. Ces causes, déjà signalées par les sceptiques qui les ont exagérées, ont été aussi recherchées par les logiciens et les moralistes. Mais elles sont si nombreuses et si diverses qu'il est difficile d'en dresser une liste complète. La division la plus célèbre est celle de Bacon, souvent reproduite. (Voy. *Reid*, t. V.) On sait qu'il range les erreurs ou *fantômes* de l'esprit humain en quatre classes : *idola tribus*, *specus*, *fori*, *theatri*. (*Nov. Org.*, I.) Subordonnée au point de vue de sa réforme, cette division est à la fois trop spéciale et trop générale. Celle de Malebranche, fondée sur les facultés humaines : erreurs des *sens*, de l'*imagination*, etc. (*Rech. de la Vér.*), est incomplète et manque de précision. La *Logique* de Port-Royal confond dans la même théorie les erreurs et les sophismes. (3ᵉ part., ch. XX.) Nous nous arrêtons à la division suivante : 1° Erreurs qui tiennent à la

nature de l'*esprit* et à ses *facultés ;* 2° erreurs qui proviennent de la nature des *objets de la connaissance ;* 3° erreurs dues aux *causes* soit *morales*, soit *physiques* qui modifient notre esprit et influent sur ses jugements.

§ II. — Première classe : erreurs qui tiennent à la nature de l'entendement humain et des autres facultés.

1. Entendement. — L'entendement par lui-même ne peut nous tromper : *intellectus non potest esse falsus*, dit saint Thomas, d'après Aristote. « L'entendement, de soi, est fait pour entendre, et toutes les fois qu'il entend, il juge bien ; car s'il juge mal, il n'a pas assez entendu. Ainsi tout ce qu'on entend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas ; et le faux, qui n'est rien en soi, n'est ni entendu ni intelligible. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, I, 16.) « L'esprit, ajoute Malebranche, ne voit jamais ce qui n'est pas. » (*Rech. de la Vér.*) Aussi, sur les faits et les vérités simples, la raison attentive ne peut errer. L'erreur ne porte que sur ce qui est complexe. (*Arist.*) Mais rarement la vérité est simple, rarement l'esprit l'atteint par un acte pur et direct. Jamais il ne la voit dans son ensemble et ne l'embrasse dans tous ses rapports. Pour la voir clairement, il la fractionne ou la divise. Pourvu de plusieurs facultés, celles-ci la lui montrent séparément et rompent son unité. Il est sous l'action de mille causes internes ou externes qui le troublent et altèrent sa vue. Il devient alors, suivant la comparaison de Bacon, semblable à un miroir plein d'inégalités qui réfléchit mal la lumière, mêle sa nature à celle des choses, la tord et la corrompt. *Est intellectus humanus instar speculi inæqualis ad radios rerum, qui suam naturam naturæ rerum immiscet eamque distorquet et inficit.* (*Nov. Org.* I., aph. 41.) De plus, « l'œil de l'entendement n'est point un œil sec, mais humecté par les passions et la volonté. » (Aph. 49.

Pour préciser davantage les causes qui tiennent à l'entendement lui-même nous l'envisagerons : 1° dans ses *facultés ;* 2° dans ses *opérations ;* 3° dans le *langage* ou

l'instrument qu'il emploie pour former et transmettre ses idées.

1° Les *facultés* de l'esprit nous sont connues ; leurs lois ont été décrites. Pour elles comme pour les organes du corps, il est facile de voir qu'à chacune est attachée une déviation possible ou cause d'erreur ; qu'à côté du mal aussi est le préservatif ou le remède. La cause, au moins occasionnelle, c'est la condition non remplie, la loi violée, la limite dépassée ; l'erreur suit inévitablement. Or, l'équilibre de la vie intellectuelle est beaucoup plus difficile à garder que celui de la vie physique, ses ressorts sont plus délicats. D'ailleurs, la tendance naturelle de l'esprit humain ignorant, inexpérimenté, impatient, est de franchir toutes limites et de violer ses lois. On conçoit donc la difficulté de bien conduire ces facultés, dont aucune n'est trompeuse, mais qui toutes sont soumises à des conditions précises. Chacune a sa sphère propre, sa fonction spéciale et son rôle distinct. Or, il arrive qu'elles empiètent les unes sur les autres, confondent et intervertissent leurs rôles. Les *sens* veulent juger de ce qui est du ressort de la *conscience* (1). Le *raisonnement* décide là où il faut observer, ou il se met à la place de la *raison*. La *mémoire* fait-elle défaut ? un argument sourd et confus supplée au souvenir clair et distinct. L'*imagination*, « cette partie décevante dans l'homme » (Pascal), « cette folle qui fait la folle » (Malebr.) (2), « cette maîtresse d'erreur et de fausseté d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours » (Pascal), vient mêler ses illusions à nos jugements, et, si la raison ne la maîtrise, nous fait vivre dans un monde de fantômes et de fictions.

> Chacun tourne en réalités
> Autant qu'il peut ses propres songes.
> (La Fontaine.)

Il y aurait donc à répéter ce qui a été dit plus haut sur

(1) « Leurs yeux et leurs oreilles jugent de la vérité dans les choses qui ne dépendent que de la raison. » (Malebranche, *Rech. de la Vér.*)

(2) « Si l'on ne règle ses mouvements et ses saillies, elle vous transporte en un instant dans le pays des chimères. » (Malebranche, *Entr. sur la Métaph.*, V. — Cf. Pascal, *Pensées*.

chacune de nos facultés, ou ce qui a été écrit par les auteurs sur les erreurs des *sens*, de la *mémoire*, de l'*imagination*, du *raisonnement*, etc. Il suffit d'y renvoyer (1).

2° Quant aux causes d'erreur qui tiennent aux *opérations de l'esprit*, il faudrait aussi récapituler les lois qui président à l'origine et à la formation de nos idées, et les procédés que suit l'esprit humain dans l'acquisition de ses connaissances, indiquer les causes qui, en faussant ces opérations, altèrent la connaissance elle-même, soit dans sa source, soit dans son développement. Ainsi à son origine, la connaissance est confuse et superficielle. S'y arrêter, c'est s'exposer à porter un jugement superficiel lui-même et souvent faux. L'*attention* est l'opération première et capitale. L'esprit *analyse*, *abstrait*, *compare*, *classe*, *généralise ;* il *déduit* les conséquences des principes. Or, il est difficile que toutes ces opérations s'exécutent avec un degré d'exactitude et de perfection tel que l'erreur ne vienne pas s'y glisser, que la connaissance ne sorte de toutes ces transformations mutilée ou altérée.

Les moyens préservatifs de l'erreur, ici, nous sont fournis par la *méthode*, qui nous apprend à bien conduire les opérations de notre esprit.

3° Le *langage*, instrument de toutes nos pensées, est aussi une source féconde d'erreurs (Voy. p. 186). On a signalé ses inconvénients, et montré comment on pouvait obvier ou remédier aux *erreurs* dont il est l'occasion ou la source.

II. Volonté. — Tout ce qui précède tient à la nature même de l'entendement humain et aux conditions de son exercice : mais l'entendement n'agit pas seul ; il subit l'influence des deux autres facultés, et cette influence est bonne ou mauvaise. Ainsi, la volonté mêle sans cesse son action à celle de l'intelligence, elle intervient dans toutes ses opérations ; il dépend de nous de les exécuter avec plus ou moins de précision et d'exactitude. L'attention qui est

(1) Sur les erreurs des *Sens*, v. Reid, t. IV, p. 35 ; — de la *Mémoire*, S. Augustin, *Conf.*, l. X, chap. 18 : — de l'*Imagination*, Pascal, *Pensées*, art. III ; Malebranche, *Rech. de la Vér. ;* — du *Raisonnement*, Log. de P.-Royal, *Sophismes*.

la condition suprême dépend de la volonté. Aussi le *défaut d'attention* ou l'*inconsidération*, la *précipitation du jugement* (1), sont la cause d'un grand nombre de nos erreurs. Involontaire en soi, souvent l'erreur est volontaire dans sa source : ἐν ἀρχῇ γὰρ γίγνεται τὸ ἁμάρτημα (Arist., *Politique*, V, III), et c'est là qu'il faut la combattre : *principiis obsta*. Au moins dépend-il de nous de la prévenir en luttant avec énergie contre les dispositions naturelles et la paresse de l'esprit, en les remplaçant par des habitudes contraires. (*Attention*, p. 140.) Les remèdes ici sont le travail et l'application, une attention soutenue, une surveillance attentive sur nos jugements, afin de ne rien admettre à la légère ; il ne faut juger surtout les choses importantes qu'après mûre réflexion. L'école cartésienne ici abonde en excellents préceptes qu'on ne peut trop méditer et suivre (2).

III. SENSIBILITÉ : PASSION, INTÉRÊT. — Les causes qui tiennent à la sensibilité et aux passions ont été décrites par tous les moralistes. C'est là, en effet, la source la plus féconde des erreurs et des égarements dans lesquels tombe ou se laisse retenir la raison humaine, erreurs qui doivent être en partie imputables à la volonté.

La *passion* produit sur notre esprit deux effets également (3) funestes : 1° elle *trouble* et *obscurcit* sa vue : 2° en nous faisant désirer que les objets soient, non tels qu'ils sont, mais conformes à notre *intérêt*, elle nous enlève, avec le calme nécessaire pour bien voir, l'impartialité sans laquelle nous ne pouvons sainement juger (4). Ainsi l'homme en colère s'irrite contre la vérité elle-même, si elle lui ap-

(1) « La cause de mal juger est l'inconsidération, qu'on appelle autrement précipitation. Précipiter son jugement, c'est croire ou juger avant que d'avoir connu. » (Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, ch. I, § XVI.)

(2) Sur l'*inadvertance*, Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. II, ch. 21 ; — Locke, *Essai sur l'Ent. hum.* II, ch. 21. — Nous appelons l'attention sur cette remarque de Leibnitz : « L'art de s'aviser au besoin de ce qu'on sait serait un des plus importants, s'il était inventé. » (*Ibid.*) — Sur la *preoccupation*, lisez Malebranche, *Rech. de la Vér.*, liv. II. ch. VI.

(3) « Quemadmodum oculus conturbatus non est probe affectus ad suum munus fugendum,... sic conturbatus animus non est aptus ad exsequendum munus suum. Munus autem animi est ratione bene uti. » (Cic. *Tusc.* III, 7.)

(4) Chacun croit fort aisément
Ce qu'il craint et ce qu'il desire. (LA FONTAINE, liv. XI, f. 6.)

paraît contre son désir : *irascitur veritati ipsi, si contra volontatem suam apparuerit.* (Sénèque, *De Ira.* I, 16. « Le plus grand dérèglement de l'esprit, c'est de croire les choses par ce qu'on veut qu'elles soient, et non par ce qu'on a vu qu'elles sont en effet. » (Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, ch. I, § 16.) « L'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et en jugeant par ce qu'il y voit, il règle insensiblement sa croyance suivant l'inclination de sa volonté. » (Pascal, *Pensées.*) « Notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous crever agréablement les yeux. » (*Ibid.*) « L'esprit est souvent la dupe du cœur. » (La Rochefoucauld.) Il est impossible que l'homme qui ne sait pas maîtriser ses passions soit un juge éclairé et intègre. « A celui qui n'est pas pur il n'est pas permis de contempler la vérité », dit Platon. (*Phédon.*) La simplicité et la pureté du cœur, un amour sincère et désintéressé de la vérité sont les premières conditions pour la posséder et la goûter. Sans cela, eût-on reçu de la nature les facultés les plus brillantes et tous les dons de l'esprit, il serait à craindre qu'ils ne fussent employés qu'à servir la cause de l'erreur et du mensonge. Sur ce point, la logique et la morale ne peuvent se séparer.

Au même principe se rapportent d'autres causes d'erreurs, telles que : l'*amour-propre*, la *présomption*, l'*orgueil* et la *vanité*, une *confiance* excessive dans sa propre opinion, le dédain de l'opinion d'autrui, l'*esprit de contradiction*, et de controverse, l'*amour du paradoxe*, et en général ce qu'on appelle les *sophismes du cœur*, par opposition aux sophismes de l'intelligence dont il a été parlé plus haut (1).

§ III. — Deuxième classe : Erreurs qui proviennent des objets de la connaissance.

Ici viennent se ranger toutes les causes d'erreur énumérées par les sceptiques, comme provenant de la nature même

(1) Lisez la *Log.* de P.-Royal, 3ᵉ part., ch. XX. — Sur l'*amour-propre* et la *vanité*, Malebranche, *Rech. de la Vér.*, liv. V ch. VI.

des objets auxquels s'applique notre esprit, des difficultés et des fausses apparences qui nous cachent la vérité, des prestiges dont l'erreur s'environne dans les jugements et les discours des hommes. Tels sont 1° *l'obscurité* de certaines vérités ; 2° la *difficulté des problèmes ;* 3° le *mélange des qualités* diverses dans le même objet ; les *associations* de qualités bonnes et mauvaises ; 4° la *multiplicité des aspects* d'une même chose ; 5° les *apparences* dans les objets sensibles, les fausses *analogies*, les *dehors trompeurs*, les couleurs mensongères dont s'enveloppe l'erreur, et qui la font prendre pour la vérité ; 6° les *prestiges* de l'éloquence et de la poésie, tous les moyens employés par le charlatanisme et le sophisme pour séduire et abuser l'esprit.

Toutes ces causes ont été décrites par les auteurs. (Malebranche, *Rech. de la Vérité ;* Pascal, *Pensées ; Log.* de P.-Royal ; Bacon, *Nov. Org.*, I.) Les moyens de s'en préserver consistent dans l'emploi énergique et régulier de toutes les forces de l'esprit, éclairé des lumières de l'instruction ; car ici l'ignorance et l'inexpérience sont dupes de ces illusions ou de ces apparences. Aidé des méthodes et appuyé sur des découvertes déjà faites, l'esprit humain, plus expérimenté, triomphe en partie de ces difficultés : il pénètre l'obscurité de la nature, décompose les objets par l'analyse ; il apprend à se défier des apparences, à discerner les qualités vraies dans le mélange, à n'admettre que ce qui est clair et à dégager la réalité de tout accessoire trompeur. Il juge avec calme, écarte tout ce qui est fait pour séduire l'imagination, et « regarde comme honteux de se repaître plutôt l'esprit de la vanité des paroles que de la solidité des choses ». (Malebranche.) La raison bien employée voit en tout ce qu'il y a de meilleur. *Bene adhibita ratio cernit quid optimum sit ; neglecta multis implicatur erroribus.* (Cic., *Tusc.*) Malgré ces moyens et ces précautions, l'esprit doit reconnaître souvent son insuffisance et mesurer ses jugements au degré d'évidence des objets. La réserve, cette sage ignorance recommandée par les philosophes, est le meilleur préservatif de l'erreur. Dans la plupart des choses

il y a un *mélange d'erreur* et de vérité, de vice et de vertu, de perfection et d'imperfection. « Ce mélange est une des plus ordinaires sources des faux jugements des hommes. C'est par ce mélange trompeur que les bonnes qualités des personnes qu'on estime font approuver leurs défauts, et que les défauts de ceux qu'on n'estime pas font condamner ce qu'ils ont de bon,... le fort emportant le faible, et l'impression la plus vive étouffant celle qui est plus obscure. » (*Log.* de P.-R., 3e part., ch. xx.)

Une fausse *apparence* de vérité, l'*agrément*, l'*antiquité*, la *nouveauté*, décident notre jugement et nous induisent en erreur. « Lorsque l'erreur porte la livrée de la vérité, elle est souvent plus respectée que la vérité même. » (Malebr., *Rech. de la Vérité.*) — Il y a des hommes qui jugent de ce qui ne paraît point par ce qui paraît : de la grandeur, de la force, de la capacité, de l'esprit, qui leur sont cachés, par la noblesse, les dignités et les richesses, qui leur sont connues. (*Ibid.*, 3e part., ch. 11.) — « Il y a des opinions fausses qui n'ont pour elles que leur antiquité. D'autres ne sont malheureuses que parce qu'elles ne naissent pas toutes vieilles, et pour ainsi dire avec une barbe vénérable. » (*Ibid.*, 1re part., ch. II.) Tout ce qu'il y a d'hommes sont presque tous portés à croire, non par la preuve, mais par l'*agrément*,... comme si l'agrément devait régler la croyance. » (Pascal, *Pensées*, III.)

§ IV. — Troisième classe : Erreurs dues aux causes morales ou physiques qui agissent sur notre intelligence.

« Ce serait entreprendre l'impossible, dit Malebranche, d'énumérer toutes les *causes morales* de l'erreur. » La diversité des esprits et des caractères, la sensibilité de chacun, son tour d'imagination (*idola specus*), l'éducation, la manière de vivre et les habitudes, la profession, les préjugés de secte et de parti (*idola theatri*), l'autorité, la coutume, la mode, l'opinion, voilà les principales. Quand aux *causes physiques*, elles ne sont pas moins puissantes. Le tempérament, l'âge, le sexe, le régime, le climat, la nature et le ciel

qui nous environnent, l'air que nous respirons, toutes ces causes influent, à notre insu, puissamment sur notre esprit comme sur notre sensibilité et notre imagination ; elles déterminent et modifient sans cesse notre manière de voir et de juger : nous en ferons ressortir quelques-unes.

I. Causes morales. — Au premier rang parmi les causes morales, se place l'*éducation*. Personne mieux que Cicéron n'a signalé son influence : *Simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut pæne cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Quum vero parentibus redditi, demum magistris traditi sumus, tum variis imbuimur erroribus*. (*Tusc.* III, 1.) Mais l'éducation la plus puissante est celle que nous recevons de la société. Nous participons des idées, des mœurs, des opinions de ceux avec lesquels nous vivons, de l'esprit de notre siècle. Le plus grand génie ne peut se mettre au-dessus des erreurs et des préjugés de son temps. On sait tout ce que l'on a pu dire de la puissance de l'*opinion*, « reine du monde, » dit Pascal. Notre plus grand maître est le peuple, avait dit Cicéron : *Maximus quidem magister populus*. (*Ibid.*) — Que dire de la puissance de la *coutume* ? « La coutume, selon Pascal, fait nos preuves les plus fortes ; elle incline l'automate. (Cf. Malebranche, *ibid.*) Ajoutez la puissance de la *mode*, de l'*imitation*, de la *tradition*. » *Quisque sequitur priores male iter ingressos*. (Sénèque, *De Ira*, II, 10.) L'*autorité*, si nécessaire, surtout au premier âge, devient, par un respect aveugle, une source de préjugés que la raison rarement dissipe, ou qu'elle n'abandonne que pour un scepticisme exagéré mille fois plus funeste. « Un enfant qui n'est jamais sorti de la maison paternelle s'imagine que les sentiments et les manies de ses parents sont la raison universelle. » (Malebr., *ibid.*) — « Si la religion du prince fait la religion de ses sujets, la raison du prince fera aussi la raison de ses sujets. » (Id., *ibid.*) Cette cause agit d'autant plus qu'elle est secondée par notre paresse. Beaucoup de gens aiment mieux se servir de l'esprit des autres que de celui que Dieu leur a donné.

(*Ibid.*, liv. II, 2e part., ch. III.) Le *genre d'étude* et d'occupation engendre les opinions exclusives et d'autres préjugés également erronés. (*Ibid.*)

II. CAUSES PHYSIQUES. — Le matérialisme les exagère, mais elles ne sont pas moins réelles et profondes. Tous les moralistes qui ont entrepris la discipline ou la réforme des âmes et la direction des esprits ont eu raison d'attacher une grande importance à tout ce qui tient au *tempérament* des individus, aux *âges*, au *sexe*, au *régime*, au *climat*. Le corps influe puissamment sur l'esprit, et par le corps, la nature entière. Elle agit aussi bien sur les jugements que sur l'imagination et la sensibilité. Les auteurs abondent en passages que nous pourrions citer : 1° *Tempérament.* — *Multa enim e corpore quæ existunt acuunt mentem, multa quæ obtundunt.* (Cic. *Tusc.* I, 33.) 2° *Ages.* — *Corpora mutantur nos et mutamur in illis.* (Cf. Horace, *Art poét.*) Malebranche va jusqu'à dire que « la solidité et la consistance qui se rencontre dans les fibres des hommes fait la solidité et la consistance de leurs erreurs... C'est le sceau qui scelle leurs préjugés.» (*Ibid.*, 2e part., ch. I.) Cela est exagéré, mais non dénué de vérité. 3° *Sexes.* — Il y a aussi une fausse manière d'envisager les choses qui suit le tour d'esprit et d'imagination des femmes, accoutumées à juger plutôt par sentiment que par une raison froide et calculée ; il y a des préjugés auxquels elles renoncent plus difficilement que les hommes. En revanche, les hommes sont plus entêtés, plus opiniâtres, plus systématiques. 4° L'*air* et le *climat* exercent sur l'esprit des peuples et des individus une influence qui se remarque même de ville à ville. *Athenis tenue cœlum, ex quo acutiores putantur Attici, crassum Thebis.* (Cic. *De. Fat.*) — *Bœotûm in crasso jurares aere natum.* (Hor.) (1) 5° *Régime.* — On ne peut nier que la diversité de l'esprit comme du caractère moral des individus, des nations ou des races, ne s'explique en partie par la dif-

(1) « Non ingenerantur hominibus mores tam a stirpe generis ac seminis, quam ex iis rebus quæ ab ipsa natura loci et a vitæ consuetudine suppeditantur, quibus alimur et vivimus. » (Cic. *De Lege agr.* II, 35.)

férence du régime ou du mode d'alimentation. L'excès, de la nourriture appesantit l'esprit : *Copia ciborum subtilitas animi impeditur*, (Sénèque, *Ép.* 15.) Il émousse sa vivacité, le rend incapable de penser aux choses abstraites, et nuit à la contemplation, ce qu'ont reconnu toutes les sectes mystiques et ascétiques. « Il est impossible, disait un orateur athénien, que deux orateurs, dont l'un ne boit que du vin, et l'autre ne boit que de l'eau soient précisément du même avis. » (Bacon *Nov. Org.* I, aph. 103.) 6° *Habitudes.* — L'habitude des plaisirs des sens est préjudiciable à la connaissance et surtout à l'intelligence des hautes vérités. Ce qui est donné de trop au corps nuit à l'esprit. Le goût des choses intellectuelles s'éteint dans la débauche. On sait les effets de l'usage habituel de certaines substances sur nos facultés, qu'elles excitent ou assoupissent, dérangent, suspendent, fortifient ou dégradent, du vin, de l'opium, etc. Il y a ici toute une hygiène de l'âme qui ne doit pas être moins pratiquée que celle du corps, et qu'ont recommandée les philosophes spiritualistes, Pythagore, Platon, etc., comme les écrivains religieux. Car ils savaient quelle influence puissante ces causes exercent sur l'intelligence humaine, et pour combien elles entrent dans nos opinions, nos jugements et nos erreurs.

ART III. — DES REMÈDES DE L'ERREUR.

Corporum adjumenta adhibentur extrinsecus,
animorum salus inclusa in his ipsis est.
(Cic. *Tusc.* IV, 27.)

Cette espèce de nosographie intellectuelle a été suivie d'une indication des moyens propres à prévenir ou à guérir ces maladies de l'âme. Les moyens, soit préservatifs, soit curatifs de l'erreur sont faciles à trouver, la cause indique le remède. Aussi la plupart sont compris dans l'énumération de ces causes. Le grand point n'est pas de connaître, mais d'appliquer. Seul, privé de l'éducation, l'homme ne peut surmonter toutes les causes d'erreur qui assiégent son esprit, comme il ne peut vaincre seul son ignorance. Mais qu'il ne s'imagine pas ici pouvoir jouer un rôle passif. Le

remède est en lui, et le médecin c'est lui-même. Ici reparaît le rôle nécessaire et vrai de la volonté. Il n'est pas facile de lutter contre le mensonge et d'établir en soi le règne de la vérité : mais ce but, tout esprit doit y tendre et s'efforcer d'y atteindre. Il doit entreprendre courageusement la lutte. « Il faut à tous moments faire usage de la force et de la liberté de son esprit. » (Malbr. Tr. de mor. 1e part. ch. VI.) Que l'homme sache bien que c'est, après Dieu, en lui-même que sont les vrais moyens de salut ; qu'il n'en est pas ici comme des remèdes du corps, qui sont pris du dehors. *Adjumenta corporum adhibentur extrinsecus, animorum salus in his ipsis.* (Cic. *Tusc.* IV, 27.) Ainsi, le moyen général de se préserver de l'erreur est dans le bon usage de ces mêmes facultés que Dieu a placées en nous et dont aucune n'est trompeuse. Elles ne nous égarent que parce qu'elles sont mal employées, *non obtusa nec tarda, sed male acumine nostro utentia.* (Sénèque.) Ce que Saint-Augustin dit de l'oubli, qu'il se répare par la mémoire elle-même, (*Conf.*, X, ch. 19), s'applique à toutes nos facultés. Bien dirigées, elles conduisent toutes à la vérité et elles corrigent elles-mêmes leurs erreurs. La volonté peut donc beaucoup si elle ne peut tout. La théorie cartésienne, exagérée sans doute, a cela d'excellent qu'elle ne tend pas comme la doctrine contraire à décharger l'homme de la responsabilité de ses jugements non plus que de celle de ses actes. Elle fait de la force et de la liberté d'esprit « les deux vertus générales et cardinales » Malebr. (Ibid.) — Que la raison donc, tout en reconnaissant ses limites et sa faiblesse, n'aille pas, par une fausse humilité complice de la paresse, se déclarer impuissante. Qu'elle prenne confiance en elle-même, et elle trouvera en elle, et dans celui qui est son principe, ses armes et ses ressources, Elle possède dans les dons que Dieu a mis en elle, dans ces mêmes facultés, les vrais moyens de s'affranchir du joug de l'erreur et de vaincre les obstacles qui s'interposent entre elle et la vérité. Cette foi en soi, n'est-ce pas la foi en celui d'où elle émane, qui l'a faite à son image, pour connaître le vrai ?

La science ne prouve-t-elle pas qu'elle peut vaincre les obscurités de la nature, percer bien des mystères, dissiper bien des prestiges, s'affranchir de bien des préjugés, démasquer bien des sophismes, et souvent confondre l'erreur? Que l'esprit de l'homme écartant de lui-même tout ce qui en lui est personnel ou individuel, passionné, sensible, écoute et consulte le maître intérieur, le verbe qui ne trompe pas et parle à tous le même langage, il saura conquérir la liberté dans la vérité et il vivra dans la lumière. L'homme peut, s'il le veut, vaincre sa paresse, éviter la précipitation, refaire en partie son éducation, soumettre ses préjugés et ses opinions au contrôle de la raison, se débarrasser au moins d'une partie de ses erreurs. Mettant de côté ses intérêts et ses préoccupations, il est capable de s'élever à une certaine impartialité qui l'enlève aux conditions de l'espace et du temps et lui permet quelquefois de devancer les siècles. Les exemples ne manquent pas. Il peut aussi mettre son corps ainsi que son âme dans la meilleure disposition pour apercevoir la vérité et la goûter. Les influences physiques pèsent sur lui ; il peut les affaiblir, en partie les dompter, et ainsi revendiquer vis-à-vis de la nature les droits et la liberté de l'esprit. S'il n'arrive pas suivant l'expression de Bossuet, « à se purger de tous ses vices », il peut s'en délivrer en partie, entretenir son âme dans le meilleur état de force et de santé. L'amour de la vérité le rend de plus en plus digne de la posséder. Telle est la destinée de l'homme en cette vie. Il ne doit pas prétendre à l'infaillibilité, mais travailler sans cesse à ne pas se tromper. — « On doit tendre avec effort à l'infaillibilité sans y prétendre. » Ce mot de Malebranche nous semble corriger heureusement Descartes et Malebranche lui-même. Aussi nous ne pouvons mieux finir cette Logique que par le mot qui lui sert de devise : « Toute notre dignité consiste dans la pensée ; c'est de là qu'il nous faut relever, non de l'espace et de la durée. Travaillons donc à bien penser. » (Pascal.)

MORALE

Quod vitæ sectabor iter?
(Ausone.)

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

OBJET ET DIVISION DE LA MORALE

SON UTILITÉ, SES RAPPORTS AVEC LA THÉODICÉE

§ I. — Objet et division de la morale.

I. La morale a pour objet de déterminer la *loi de la volonté* ou la règle des actions humaines.

De quelque manière qu'on la définisse : *science des mœurs, du bien, de l'honnête, du devoir*, etc., l'idée comprise dans ces définitions doit être celle d'une *règle obligatoire*, à laquelle la volonté humaine est tenue d'obéir et d'où naissent tous nos *devoirs*. Toute formule qui, comme celle de *science* ou d'*art du bonheur* (*ars bene beateque vivendi*), tendrait à substituer à la loi qui doit commander à la volonté, de simples *conseils* ou des *règles de prudence*, doit être écartée.

II. La morale se divise d'abord : en *morale générale*, qui comprend toutes les recherches relatives à la loi morale, et en *morale particulière*, qui fait l'application de cette loi aux actions de la vie humaine. La première est la *science du devoir*, la seconde, la *théorie des devoirs*.

La morale particulière se subdivise, à son tour, en morale *individuelle* (devoirs envers nous-mêmes) ; morale *sociale* (devoirs envers nos semblables) ; morale *religieuse*

(devoirs envers Dieu). Cette dernière partie ne peut être traitée qu'après la théodicée.

§ II. — Légitimité et utilité de la science morale.

I. — La morale, comme science philosophique, a toujours eu contre elle des adversaires qui ont nié sa légitimité et son utilité.

1° Pourquoi faire de la morale une *science* ? La loi morale n'est-elle pas gravée dans les âmes? Y est-elle écrite en caractères si obscurs et si énigmatiques, qu'il faille des interprètes pour la traduire?

> . . . . . *Dixitque semel nascentibus auctor*
> *Quidquid scire licet.* (LUCAIN.)

> Je n'irai point, philosophe orgueilleux,
> Sur l'aile de Platon me perdre dans les cieux ;
> Écartons ces romans qu'on appelle systèmes,
> Et, pour nous élever, descendons en nous-mêmes.
> (VOLTAIRE.)

Sans doute, la notion du bien est gravée dans la conscience de tous les hommes ; ce n'est pas nous qui le nierons, après avoir eu tant à cœur de l'établir. (*Origine des idées.*) La nature a mis en nous les éléments de la vertu : *insunt tanquam elementa virtutis.* (Cic. *De Finib.* V, 21) ; mais ce n'est là qu'une ébauche : *sed virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius.* (*Ibid.*) Il reste à développer ces éléments, *notitias parvas,* et à en former, selon la belle expression de l'auteur latin, tout le poème de la vertu : *quibus auctis virtutis carmen efficitur.* (*Ibid.*, 15.) Pour cela, l'art et la science sont nécessaires. La science seule peut rattacher les conséquences aux principes, et des principes tirer les conséquences ; *artis est ad principia quæ accepimus consequentia exquirere.* (*Ibid.*) Les principes eux-mêmes, qui ne sait qu'ils ont besoin d'être éclaircis et défendus, puisque sans cesse ils sont défigurés et attaqués? L'art doit ici s'ajouter à la science ; la conscience la plus droite et la plus pure ne suffit pas. Aristide avait été juste avant que Socrate eût défini la justice, dit Rousseau (*Emile*);

mais quand les sophistes eurent paru, qu'ils eurent tout nié, mêlé le vrai avec le faux, le bien avec le mal et jeté le trouble dans les esprits, il devint nécessaire que la vertu fût clairement définie et que quelqu'un, saisissant les armes de la dialectique, confondît cette vaine et fausse sagesse. Ainsi est née la science morale, et depuis elle n'a cessé de rendre les mêmes services. Le disciple qui continua cette œuvre ne fut le plus grand moraliste de l'antiquité que parce que son génie spéculatif sut rattacher les préceptes aux conceptions les plus hautes de la théorie. Il fixa les bases de cette méthode supérieure que nous avons décrite. *(Sciences morales.)* N'oublions pas aussi que souvent ce sont les choses les plus claires et les plus familières à l'esprit qui lui échappent. *Pleraque ante oculos posita transimus; sæpe animus etiam aperta dissimulat. Ingerenda est illi notitia rerum notissimarum.* (Sénèque, *Ep.* 94.) La science a un autre avantage, celui de présenter les vérités dans leur ordre et leur liaison. Cet ordre fait leur lumière et leur force; ce qui est vrai surtout des vérités morales. « Les principes moraux ne nous paraissent jamais d'une sainteté et d'une beauté plus imposantes que quand on nous les fait embrasser dans leur application à tous les rangs, à toutes les relations, à toutes les affaires de la société humaine. » (Reid, t. VI, p. 314.) Personne mieux que Platon n'a marqué cette différence de l'*opinion vraie* et de la *science*, et montré l'insuffisance de la première. « Les opinions vraies, dit-il, tandis qu'elles demeurent, sont une belle chose; mais elles ne consentent guère à demeurer longtemps, et elles s'échappent de l'âme de l'homme; en sorte qu'elles ne sont pas d'un grand prix, à moins qu'on ne les arrête par la *connaissance raisonnée* de la cause. Ces opinions ainsi liées deviennent d'abord sciences et puis stables. Voilà par où la science est plus précieuse que l'opinion vraie. » (*Ménon.* Cf. *Protagoras* et *Rép.*, VI.)

Dans la pratique de la vie, la science ajoutée au bon sens peut seule juger ces situations difficiles où l'honnête semble s'opposer à l'honnête, ou simplement l'utile à l'utile, alors

que les intérêts et les devoirs eux-mêmes entrent en conflit. (Cic., *De Off.* I, 7 et 10.) La science décide dans ces cas douteux. Elle aussi connaît les limites et sait les poser, *sapientia rerum terminos novit.* (Sénèque, *Ép.* 94.) « On n'est bon juge, dit Aristote, que de ce que l'on connaît bien : ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γιγνώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής. » (*Eth. Nic.*, I, III.) « La réflexion affermit les actes. » (Bossuet, *Etats d'oraison.*) Il faut entrer dans la nature des choses, *intrandum est in rerum naturam*, et voir ce que la loi veut, *quid postulet providendum.* (Cic., *ibid.*) Autrement, nous ne nous connaîtrons pas nous-mêmes, *aliter enim nosmetipsos nosse non possumus. (Ibid.)* « Il ne faut pas s'imaginer que l'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son album sans peine et sans recherche. » (Leibnitz, *Nouv. Ess.*, Av.-prop.) La nature ne nous apprend pas ce qu'exige chaque devoir, *quid autem debeatur cuique officio natura non docet.* (Sénèque, *Ep.* 94.) C'est pour cela que Socrate appelait la vertu une science, et toutes les vertus des sciences, ἐπιστήμας. (Arist., *Eud.* I, 5, Cf. *Mem. Socr.* II, 6 ; III, 9.) L'action sans doute et l'habitude de bien faire sont l'essence de la vertu (Aristote, *Eth. Nic.* II, I) ; mais le savoir entre dans la sagesse. La vertu repose sur un jugement vrai et inébranlable, *quid est hæc virtus? judicium verum et immotum.* (Sénèque.) « Ce que je nomme ses propres armes (de l'homme), ce sont ses jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal.» (Descartes, *Des Passions de l'âme*, 1re part., art. 48.) — Quant aux idées abstraites, qu'on ne peut éviter même en morale, et dont certains esprits s'effraient, nous leur opposons aussi ces paroles de Leibnitz : « La métaphysique, dit-il, est à la morale ce que la théorie est à la pratique. (*Nouv. Ess.*) — J'ai appris de plus en plus combien la morale reçoit d'affermissement des vrais principes de la philosophie.» (*Ibid.*) « Que la métaphysique, dit un autre grand moraliste, déplaise si fort à ces prétendus sages qui prononcent sur la morale à la manière des oracles et des génies, soit :

mais ceux qui veulent s'élever jusqu'à la philosophie n'en sont pas moins obligés de remonter jusqu'aux premiers éléments de cette science. » (Kant, *Métaph. des mœurs*, Préf.) La morale pratique elle-même, celle qui a le moins le caractère scientifique, ne laisse pas d'exiger à un haut degré la réflexion, si nous voulons être, selon le mot de Cicéron, « de bons raisonneurs de nos devoirs, » *ut boni ratiocinatores officiorum esse possimus. (De Off.* I, 18.) La bienfaisance en est un exemple, et Sénèque a dit vrai : rarement nous savons donner ou recevoir, *beneficia nec dare scimus nec accipere* (1). Donc la vertu doit s'enseigner, et il y a un art d'être homme de bien : *Discenda est virtus, ars est bonum fieri.* (Id.)

En un mot, si la loi morale est écrite en caractères ineffaçables dans la conscience de tous les hommes, qui ne sait que l'intérêt, les passions, l'ignorance, le préjugé, le sophisme peuvent l'altérer, l'obscurcir, la défigurer? La science qui la défend contre les faux systèmes où elle est attaquée et méconnue, qui cherche à l'environner d'une plus haute évidence, qui montre son identité dans ses applications les plus éloignées, et forme ainsi de nos devoirs un ensemble systématique où toutes les actions humaines se rattachent à des principes invariables, n'est pas oiseuse et inutile. Pour marcher sûrement dans la route qui conduit à la vertu et au bonheur, il est bon d'être éclairé par ce flambeau. (2)

2° La morale, dit-on, dès qu'elle veut être une science, n'est plus qu'un système, et le caractère des systèmes, c'est la mobilité. Une telle morale ne représente plus que les opinions des philosophes.

Cette objection faite à la légère par des hommes qui n'en calculent pas la portée, (Voy. Lucien, Hermotime ou les sectes) n'est autre que la thèse éternelle du scepticisme

(1) « Inter multos ac varios errores temere inconsulteque viventium nihil propemodum indignius, quam quod beneficia nec dare scimus nec accipere. » (*De Benef.* I, 1.)

(2) Cette thèse est fort bien développée dans un livre plein de talent, de mérite et de savoir de M. J. Oudot, professeur à l'École de droit de Paris, intitulé : *Conscience et science du devoir.*

contre la raison humaine et les conséquences sont les mêmes. Mais non, cette science n'est pas, ainsi qu'on affecte de la nommer, la *morale des philosophes*, à moins qu'on ne veuille appeler aussi la géométrie la science des géomètres. La morale des philosophes est celle du genre humain ; c'est la loi *naturelle*. Cette loi, antérieure à tous les systèmes comme à tous les codes, n'a été inventée ni par Socrate ni par Zénon ; elle est éternelle, et Dieu l'a gravée au fond de l'âme humaine, où les philosophes cherchent à la lire. Sans elle il n'y a ni morale, ni religion positive. Sans doute, il est des systèmes qui la défigurent, mais ces systèmes sont faux et la conscience du genre humain les repousse. D'autres en sont une image et une interprétation fidèle ; ceux-là, l'humanité les accueille et honore leurs auteurs. Entre Socrate et les sophistes, Épicure et Platon, la conscience humaine n'hésite pas. Cette morale n'a jamais varié : ce qu'elle était du temps de Socrate qui mourut pour elle, elle l'est aujourd'hui. Le paganisme l'a connue en partie ; supérieure à lui, elle le renversa. Elle n'a pas été détruite par une morale plus parfaite ; après lui avoir préparé la voie, elle s'est développée avec elle. Sans en différer par le fond, elle a conservé sa forme, ses procédés, sa méthode. De grandes vérités morales et sociales ont été par elle mises en lumière, développées et appliquées dans les temps modernes comme dans l'antiquité. En proclamant les droits de l'homme, elle n'a pas oublié ses devoirs. Comment établir des droits sans mettre des devoirs à côté, qui en garantissent les observations et les fassent respecter ? Si tout cela est nié, il faut avouer franchement que l'on est sceptique et l'être jusqu'au bout. Nous ne reprendrons pas cette thèse (V. *Scepticisme*.)

3° On répète non moins inconsidérément que la morale philosophique manque d'*autorité* et de *sanction*.

Depuis quand la voix de la conscience a-t-elle cessé de parler à l'homme en souveraine ? Cette voix, on oublie qu'elle est la voix divine, la révélation intérieure, le Verbe divin en nous, comme tous les vrais philosophes et les vrais théologiens l'on reconnu. Dénuée de sanction ! Que si-

gnifie le remords et la satisfaction d'une bonne conscience ? l'approbation et le mépris de nos semblables ? La sanction divine sans doute peut seule donner à la loi son complément. Aussi la vraie morale ne s'isole pas de là religion ; elle remonte à l'idée de Dieu, source du bien, principe de la loi. (V. *infrà.*) — Aucune sanction ne manque à la loi morale ; seulement, ce n'est pas la vie future qui établit la loi, c'est la loi qui établit la nécessité d'une vie future. Elle fournit la preuve la plus solide de l'immortalité de l'âme comme il sera démontré en son lieu.

4° Mais la morale philosophique a un grand défaut : l'enthousiasme lui manque, et avec lui l'*efficacité.*

On pourrait contester cette proposition. La philosophie a eu aussi ses héros et ses martyrs. Il est vrai, l'enthousiasme appartient surtout au sentiment religieux ; mais la science n'exclut pas la foi, ni la réflexion le sentiment. Seulement la science a des avantages qui lui sont propres, la rigueur, la clarté, l'évidence ; ils n'ont jamais nui à la foi, et sont nécessaires pour éclairer son zèle. Si la foi suffit pour faire éclore dans les cœurs simples des vertus sublimes, la science doit s'ajouter à la foi chez les hommes appelés à éclairer et à diriger leurs semblables, ou à agir sur un théâtre plus élevé. On sait les déplorables excès où peut conduire un zèle aveugle, et les maux engendrés par le fanatisme. L'idéal de la vraie sagesse sera toujours l'union de la science et de la vertu.

La lumière aussi est une force, elle est la vraie force. L'ignorance, c'est la faiblesse (Platon, *Rép.*, VI), ou une énergie aveugle, jouet des passions et du préjugé. (Cic. *De Off.*, I, 19.) « Rien ne serait plus fort que la vérité, dit Leibnitz, si on s'attachait à la bien connaître. » (*Nouv. Essais*, liv. II, ch. 22.) « La pureté d'illumination et la liberté de volonté n'ont eu qu'un même commencement et n'ont qu'une même fin ; il n'y a point dans toute l'immensité des choses de sympathie plus intime que celle du vrai et du bon. » (Bacon, *De Augm.*, liv. V, ch. I.) La science seule sait ne pas hésiter et ne se dément pas ; *semper idem*

velle atque idem nolle. (Sénèque, *Ep.* 20.) (1). Cf. Xénoph. *Mem. Socr.* ; — Platon, *Rép.*, VI. — Malebranche, *Traité de Morale*, Ire part., ch. 2. — Sénèque, *Ep.* 94 et 95.

§ III. — Rapports de la Morale avec la Théodicée.

Les rapports de la morale avec la psychologie et avec la logique sont faciles à déterminer. Il n'en est pas de même pour la théodicée. Ne serait-ce pas donner une base plus solide à la morale que de la faire précéder de la science de Dieu ? Ce point grave mérite d'être examiné.

L'ordre hiérarchique des sciences n'est pas l'ordre logique, il est précisément inverse. La méthode veut que ce qui apparaît d'abord à l'esprit soit étudié en premier lieu, que ce qui sert de point de départ et de fondement à la raison pour s'élever à des vérités d'un ordre supérieur soit avant tout fermement établi. C'est ce qui nous a fait donner pour point de départ à toutes les sciences philosophiques l'étude de l'âme, la psychologie. C'est aussi, selon nous, ce qui doit déterminer le rapport de la morale avec la théodicée.

Les liens les plus étroits les unissent ; mais ce ne sont pas moins deux sciences distinctes. La morale repose tout entière sur l'idée du bien. Comme science, elle a pour but de l'éclaircir et de la développer, de décrire ses caractères et les sentiments qui l'accompagnent, et de l'appliquer aux actions de la vie humaine.

Sans doute, détachée du faisceau des autres sciences et en particulier de la théodicée, la morale est incomplète. Cette idée du bien, révélée par la conscience, il reste à la rattacher au bien et à la raison suprêmes. L'homme, de simplement moral, devient alors religieux : il passe à une sphère plus haute, mais le terrain sur lequel il s'est d'abord placé n'en est pas moins solide. Autrement, il faudrait dire

(1) « Sine ratione, ipsa veritas ducit... Illa vero efficacior est.., quæ adjuvat ratione quod præcipit... In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem... Duæ res plurimum roboris animo dant, fides veritatis et fiducia. » (Senèque. *Ep.* 94.)

que la théodicée doit être la base commune de toutes les sciences, et qu'il est impossible, par exemple, de fonder les mathématiques sans la notion de Dieu, la science des quantités supposant la connaissance de la grandeur absolue, racine commune des nombres comme des existences. Sans contester ce qu'il y a d'élevé et de vrai dans cette manière de voir, nous le répétons, l'ordre de la science n'est pas celui des existences ; il est précisément inverse.

La science ne descend pas de Dieu aux idées et aux réalités ; elle remonte des idées à Dieu, leur principe éternel. Ainsi fait-on dans la recherche des lois du monde physique ; ainsi doit-on faire pour les lois morales que nous révèle la conscience humaine. Toute autre méthode est hypothétique ; loin de fonder la morale sur une base plus certaine, c'est ôter à la théodicée elle-même son fondement le plus solide et la précipiter dans les voies périlleuses qui mènent au scepticisme ou au panthéisme. Où puisons-nous la connaissance des véritables attributs de la divinité, l'idée d'un Dieu personnel et providentiel, d'un Dieu juste et bon, sinon en nous, dans les notions de bonté, de justice et de moralité que nous portons en nous-même et dans le sentiment de notre propre personnalité ? Il ne s'agit donc pas de déduire *à priori* la morale de la théodicée, mais plutôt de faire reposer celle-ci sur le fondement solide des vérités morales. La théodicée n'est pas la base mais le faîte de toutes les sciences philosophiques.

La morale s'établit donc sur cette base solide de l'*idée du bien*, qui est une des idées nécessaires et universelles de la raison. Décrire les caractères de cette idée après avoir discuté la valeur des autres motifs de nos actions, montrer qu'elle seule remplit toutes les conditions de la loi morale ; analyser la faculté qui nous la révèle, les sentiments qu'elle éveille en nous et les vérités qui s'y rattachent ; faire voir que cette loi porte déjà avec elle sa sanction dans la satisfaction morale, le remords, l'estime et le mépris de nos semblables, les conséquences de nos actes, etc. ; suivre ces principes dans leur application aux devoirs de la vie hu-

maine, tel est le programme de la morale comme science. On peut même déterminer hypothétiquement les devoirs de l'homme envers Dieu, quoiqu'il soit mieux de ne le faire qu'après avoir démontré l'existence de Dieu, sa nature et ses rapports avec le monde et avec l'homme.

Cette marche nous paraît la plus scientifique parce qu'elle est la plus conforme aux lois de la pensée. Ce n'est pas là, comme on dit, isoler la morale de la religion, et les rendre indépendantes ; c'est maintenir leur domaine respectif. Les deux sciences n'en restent pas moins unies par des liens étroits et nécessaires. Si la théodicée n'est pas le point de départ et la base scientifique de la morale, elle est son complément indispensable, comme elle est le couronnement de toutes les sciences. Il y a plus : de ce que nous faisons de l'idée du bien le principe de la science morale, il ne s'ensuit nullement que le nom de Dieu doive en être banni ; ce qui ne serait pas plus philosophique que religieux. Mais ce nom auguste doit être prononcé à propos, et s'il ne doit pas être pris en vain dans le discours, il doit l'être encore moins dans la science, où tout a une signification précise et une portée logique. Après avoir décrit l'idée du bien et les vérités morales qui en dérivent, il est bon de faire entrevoir que cette idée, comme toutes les idées nécessaires de la raison, a son origine dans Dieu, source de tout bien comme de toute vérité, et représentant suprême de l'ordre moral. Pour cela nous n'avons même pas attendu la morale. (Voy. *Origine des idées.*) Quand le moraliste arrive à la sanction de la loi morale, après avoir énuméré ses diverses sanctions, il doit insister sur leur insuffisance et sur la nécessité d'une sanction supérieure. Quand il a déterminé les devoirs de l'homme envers lui-même et envers ses semblables, il doit faire comprendre que tous ces devoirs se rapportent à un devoir plus élevé, qui renferme et résume tous nos devoirs : le devoir de l'obéissance à la volonté divine principe de tout bien et de tout devoir, comme de tout être et de toute vérité. Par là, en attendant qu'il démontre l'existence de Dieu et ses attributs, ses rapports avec le monde et avec

l'homme, ceux de l'homme avec Dieu, il fait déjà pénétrer un souffle religieux dans toutes les divisions de la science morale.

C'est ce que fait Platon, par exemple, pour les diverses parties de sa philosophie et ce qui manque au traité *des devoirs* de Cicéron. Ce sentiment, partout présent dans la science, c'est l'arôme de Bacon, ce parfum qui la conserve et l'empêche de se corrompre. C'est aussi la pensée d'unité qui, pour le vrai philosophe, maintient réunies autour de leur centre commun les parties séparées ou distinctes de la science, malgré leur diversité.

Mais il y a loin de là à vouloir asseoir tout un traité de morale sur la théodicée, et à faire de l'idée de Dieu la base de cette science, sans avoir démontré son existence et ses attributs par des preuves dont plusieurs doivent être fournies par la morale elle-même. Il y a loin de là, surtout, à vouloir tirer la loi morale de la volonté divine, sans avoir auparavant défini, analysé et développé les notions du bien et du juste, telles qu'elles existent dans la conscience humaine. Car, ces notions, premières bases de toute morale, nous font précisément concevoir un Dieu juste et bon, qui règle la destinée des hommes selon les idées que l'homme se fait de l'absolue équité, du mérite et du démérite des actes moraux.

Non-seulement cela est contraire aux règles de la vraie méthode, mais présente des écueils et des dangers. En procédant ainsi, on prête le flanc aux attaques du scepticisme, ou l'on sera forcé de s'allier aux systèmes qui défigurent la loi morale. Si l'on commence par donner pour base à la morale l'idée de Dieu, sur quoi établira-t-on la théodicée elle-même? Uniquement sur des preuves métaphysiques et physiques? On se prive ainsi des preuves morales, qui ne sont ni les moins fortes, ni les moins propres à produire sur les âmes un salutaire effet. De même, avec quoi déterminera-t-on les attributs moraux de la divinité? Où puisera-t-on la notion d'un Dieu juste et bon, dont la justice et la bonté répondent à l'idée que nous nous faisons de ces deux attri-

buts dans un être parfait ? Le scepticisme est là qui surveille les conséquences, ou plutôt les inconséquences, prêt à en profiter. Donnera-t-on pour principe à la loi morale la volonté de Dieu ? Mais alors cette volonté isolée de la justice apparaîtra comme arbitraire, Dieu sera le Dieu fort, le tout-puissant, non le Dieu juste et saint. La loi perd ainsi son caractère de véritable autorité. Le motif, vraiment moral et désintéressé, de l'obéissance à la volonté d'un être souverainement juste, fait place à la crainte et à l'espérance, c'est-à-dire que la morale se trouve en réalité fondée sur l'intérêt.

Un argument décisif renverse toute cette méthode. Si la morale est fondée sur l'obéissance à la volonté divine, sur quoi est fondé le devoir lui-même d'obéir à la volonté de Dieu ? Faut-il obéir à Dieu, parce qu'il est tout-puissant, ou parce que sa volonté, toujours essentiellement juste, se confond avec l'idée que nous nous faisons de la justice absolue ? Dans le premier cas, vous détruisez la loi morale elle-même et vous lui faites perdre jusqu'à sa sainteté. Dans le second, on vous demandera où vous avez pris cette notion de la justice que vous faites remonter à Dieu ; comment vous l'avez légitimement obtenue, quelle marche vous avez suivie pour la constater, la définir et reconnaître sa légitimité. Le paralogisme est inévitable.

C'est ce qu'ont parfaitement compris tous les grands théologiens qui ont été en même temps de grands moralistes, et qui, parce qu'ils étaient aussi vraiment philosophes, ont cru devoir se plier aux exigences de la logique, sans oublier la suprématie de la science de Dieu sur toutes les autres sciences.

Ici, saint Augustin (1), Bossuet, Fénelon, Leibnitz, Clarke et Malebranche lui-même, l'auteur de *la Vision en Dieu*, sont d'accord avec Platon et Socrate, qui les premiers signalèrent les dangers de la méthode opposée. Tous, sans perdre de vue l'unité de la science, savent parfaitement conserver aux

(1) « Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum divinarum beatissimam contemplationem rapere voluit ; sed ne de alto caderet, quæsivit gradus atque ipsa sibi viam per suas possessiones ordinemque molita est. » (S. Augustin, *De Ordine*, lib. II, ch. XIV, § 39.)

questions leur caractère propre et leur rang dans l'ordre méthodique ; ils savent maintenir la morale et la religion naturelle dans leurs limites respectives, sans craindre de les isoler, ni de rien compromettre des vérités qu'elles enseignent. Ils voient très-bien l'accord de la vérité morale et de la vérité religieuse, mais ils ne se croient pas obligés de commencer par les identifier et les confondre au point de départ. Ils les distinguent, au contraire ; ils les réunissent et les confondent, mais au sommet de la science, non à la base. Et alors, faisant succéder la synthèse à l'analyse, la déduction à l'induction, ils reviennent sur la base elle-même, et ils montrent pourquoi elle est si solide. Pour eux aussi (1), le *vrai*, le *beau*, le *bien*, le *juste*, le *saint*, qui servent de principe à la science, à l'art, à la morale, à la législation, à la politique et à la religion, sont les faces diverses d'une seule et même idée qui les comprend toutes, l'idée de Dieu. Mais ils reconnaissent qu'elles apparaissent d'abord distinctes à l'intelligence humaine, et que chacune d'elles sert de fondement à une science à part. Ils ne sont donc pas pressés de les confondre. Ils les distinguent et les décrivent, déterminent leur nature et leurs caractères, les suivent dans leurs développements et leurs conséquences. Puis, ce travail que la science humaine est tenue d'exécuter une fois achevé, ils recueillent ces vérités et ces principes, ils en forment un faisceau dont l'idée religieuse est le lien ; ils font converger tous ces rayons vers leur centre commun, après être partis eux-mêmes de la circonférence. Arrivés au sommet de la science, dont ils ont franchi tous les degrés, ils allument un flambeau qui illumine toutes les parties de l'édifice et fait pénétrer la lumière à l'intérieur. Ils reviennent alors sur les questions déjà traitées et qui s'éclairent d'un jour nouveau ; ils redescendent par un autre côté les degrés de cette double échelle que Platon a si bien décrite. (*Rép.* VI.) Après avoir été de l'homme à Dieu, ils reviennent de Dieu à l'homme, dont ils expliquent synthétiquement la nature,

(2) Voy. en particulier Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, ch. IV.

l'origine et la fin. Ainsi, cette loi, qu'ils avaient trouvée gravée dans les âmes, et qui déjà commandait à l'homme en souveraine, elle est maintenant la loi divine qui se confond avec la nature de Dieu et avec sa volonté toujours sage et toujours droite. La conscience elle-même est la voix de Dieu qui se fait entendre dans les profondeurs de l'âme humaine, la lumière qui éclaire notre raison et trace à notre volonté la route qu'elle doit suivre pour rester fidèle à l'ordre comme à la volonté divine. L'insuffisance des diverses sanctions de la loi morale en cette vie s'explique par une sanction supérieure qui devait être momentanément séparée de la loi, afin de fournir à l'homme le mérite de l'accomplir pour elle-même. Ils expliquent ainsi l'homme par Dieu, la destinée actuelle par la destinée future, après nous avoir conduits de l'homme à Dieu, et conclu de la destinée présente à la nécessité de la vie à venir. Et ce retour est légitime, mais il serait impossible sans les analyses et les inductions antérieures à la première méthode.

Telle est la double marche constamment suivie, depuis Socrate et Platon, par tous les grands moralistes, qui ont été en même temps de grands philosophes et de sévères logiciens, et par l'école cartésienne en particulier. Nous ne croyons pas devoir déserter cette école et abandonner de tels maîtres ; aussi ferons-nous de la théodicée, non la base, mais le couronnement de la philosophie.

Mais de là ressort aussi cette vérité que, si le tout se connaît par les parties, chaque partie ne se connaît bien que par le tout. Les parties de la science s'éclairent les unes les autres, et la science de Dieu éclaire toutes les autres. C'est ici surtout qu'il est vrai de dire avec Cicéron : *Difficile est in philosophia pauca esse ei nota, cui non sint aut pleraque aut omnia.* (*Tusc.* II, I.)

SECTION PREMIÈRE

CHAPITRE I

DE LA LOI MORALE

(PARTIE CRITIQUE).

ART. I. — CARACTÈRES DE LA LOI MORALE.

Pour distinguer parmi les motifs des actions humaines celui qui contient la règle des devoirs, il faut s'être fait une juste idée de cette loi. C'est le seul moyen d'éclairer la discussion sur la valeur des principes qui servent de base aux doctrines morales ; c'est la pierre de touche des systèmes. Trois caractères principaux constituent la loi morale : l'*universalité*, l'*autorité* et l'*obligation*.

1° La loi morale doit être *universelle*, *uniforme*, *invariable*, c'est l'essence même de la loi. La loi est un rapport commun qui s'étend à tous les êtres de même genre et de même espèce, régit leurs manifestations et leurs actes. Principe d'ordre et de stabilité (*regula*, *norma*), elle ramène la variété à l'unité, établit la permanence au sein du changement, permet de saisir les objets sous un point de vue identique ; elle réunit ou relie (*lex*) leurs actes, leurs mouvements et les modes successifs de leur existence. Telle est la notion de loi en général, des lois physiques, mathématiques et morales.

2° Mais la loi morale doit avoir un caractère qui lui soit propre comme étant la loi des êtres intelligents et libres, la loi des volontés. Ce caractère est l'*autorité* à laquelle s'oppose la *force*, deux idées profondément distinctes. La force

c'est ce qui contraint simplement à produire des actes. Telle est la loi physique. L'autorité est une puissance plus haute qui s'adresse aux volontés et les soumet sans les contraindre. Elle réside dans la raison ou dans la loi elle-même, en tant que raisonnable et juste. Elle est la vraie souveraineté et elle ne tire que d'elle-même son droit de commander. La force peut s'y joindre ; séparée de la force, elle reste ce qu'elle est ; tandis que la force qui n'est plus la force disparaît tout entière. La loi morale doit avoir ce caractère : s'adressant à des êtres raisonnables et libres, il faut qu'elle leur apparaisse comme l'expression de la vérité et de l'ordre éternel des choses, digne par elle-même d'être obéie, autrement elle n'est plus qu'une nécessité physique. Elle anéantit la liberté ou celle-ci lui échappe. Elle doit laisser la volonté libre, mais elle lui commande. La nécessité de la loi se concilie ainsi avec la liberté de l'agent, sujet de la loi. En celle-ci donc rien qui soit emprunté et qui vienne du dehors ; la sanction elle-même qui s'ajoute à la loi ne la constitue pas.

On ne peut trop insister sur ce point capital. La loi morale, disons-nous, n'est point la loi des êtres que régit une aveugle nécessité ; elle doit avoir ce caractère d'autorité qui lui soumette les volontés. Autrement, celles-ci lui restent étrangères ou rebelles. La loi qui traite les personnes comme des agents physiques, aux yeux de la raison, n'est plus la loi, et elle manque d'efficacité. Ceux à qui elle commande doivent reconnaître sa souveraineté ; car cette loi, elle doit descendre au fond des âmes, régir les intentions, non simplement les actes extérieurs ; pour cela il faut qu'elle se fasse admettre comme raisonnable et juste. Sa force alors lui viendra de son autorité, non l'autorité de la force. Sa vraie garantie sera son inviolabilité qui commande le respect et lui attire les hommages de ceux-là même qui pourraient la violer mais se sentent retenus par une puissance supérieure. Là est la vraie puissance et le caractère moral de la loi. Ce qu'elle demande est une obéissance libre. Elle n'est rien si les volontés lui échappent. Mais pour lui obéir libre-

ment il faut qu'elles reconnaissent en elle autre chose que la force ; si elles n'y voient que la force, elles chercheront à s'y soustraire et se le croiront permis aussitôt qu'elles pourront le faire impunément ; ce qui la rend précaire et lui ôte même son invariabilité.

3° De ce caractère dérive l'obligation qui lui est corrélative. L'*obligation* est une nécessité qui s'impose à un être libre sans porter atteinte à sa liberté. La loi lie (*obligat*) la volonté, sans enchaîner ses déterminations et forcer ses actes, ce qui serait la détruire. L'obligation diffère de la contrainte comme l'autorité de la force.

Ainsi l'autorité dans la loi, l'obligation dans l'agent sujet de la loi, tels sont les deux caractères qui constituent la loi morale comme telle et forment son essence.

4° D'autres s'y ajoutent, tels que la *clarté* et la *possibilité*. La loi qui s'adresse à des êtres intelligents doit être *claire*. Sans cela elle cesse d'être universelle. L'ignorant ne sera pas tenu de s'y conformer comme le savant, l'homme simple comme l'esprit cultivé. De même, pour être obligatoire, il faut qu'elle soit *praticable* : à l'impossible nul n'est tenu. Mais la possibilité n'est pas la facilité. La loi peut être environnée d'obstacles dans son accomplissement ; la volonté ne sera pas moins tenue de l'observer malgré les sacrifices qu'elle impose.

1° *Universalité*, *invariabilité*, *uniformité* ; 2° *autorité* et *obligation* ; 3° *clarté* et *possibilité* : voilà les conditions que doit remplir la loi morale, le *critérium* des motifs qui la représentent et des systèmes qui la formulent.

ART. II. — DES DIVERS SYSTÈMES DE MORALE.

La vertu qui résulte de l'échange mutuel des passions est une vertu imaginaire, servile, sans force et sans vérité.

(PLATON, *Philèbe*.)

§ I. — Morale du plaisir (Épicuréisme).

Les systèmes de morale au premier aspect sont très-

nombreux (1). Si on les examine de près, on voit qu'ils se ramènent à deux principaux qui, sous des formes diverses, représentent les deux éléments essentiels de la nature humaine. Les uns s'appuient sur des motifs pris dans la sensibilité; les autres font appel à la *raison*. Mais ils offrent en effet de nombreuses variantes. Il y a aussi des systèmes mixtes où l'on reconnaît à la fois les deux motifs. Commençons par la morale sensualiste.

Son expression la plus simple est la doctrine d'Épicure. Elle se formule ainsi : « Cherche le plaisir, évite la douleur, » *voluptas expetenda, fugiendus dolor.* (Cic. *De Finib.* I, 9.)

I. Quelle est d'abord la valeur théorique de ce principe?

Le plaisir, dit Épicure, est la loi des êtres animés : *omne animal, simul atque natum est, voluptatem expetit, dolorem aspernatur.* (*Ibid.*) La nature elle-même, ajoute le disciple, nous crie d'éviter la douleur et de jouir du plaisir sans souci et sans crainte.

> Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut, cui
> Corpore sejunctus dolor absit, mente fruatur
> Jucundo sensu, cura semota metuque.
>
> Lucr. II, 14.)

Le principe que proclame Épicure est en effet la loi des êtres animés, il est l'expression de leur nature sensible. Mais l'homme est avant tout un être raisonnable et sa sensibilité ne trouve de mesure fixe que dans la raison. (Voy. p. 65.) La fin de l'être sensible elle-même suppose d'autres fins. Qu'est-ce que le plaisir? le bien senti; la douleur? le mal senti, dans un être déjà pourvu d'une certaine nature, de besoins et de penchants qui en dérivent. Sans une nature déterminée et des fins antérieures, l'être animé serait impassible, indifférent, il n'éprouverait ni douleur ni plaisir. (2)

(1) Varon, selon saint Augustin, reconnait 288 sectes *possibles*. Or ce chiffre effrayant, bien examiné, se réduit à trois. (Voy. S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv XIX, ch. 2.) Lucien, (Hermotime ou les sectes) multiplie aussi les sectes à plaisir.

(2) L'enfant dit Cicéron (de finib. 2.) cherche le plaisir parce qu'il s'aime lui-même et désire se conserver. L'homme aime le plaisir parce qu'il aime la vie. Aristot. Eth. Nic. X. C. IV.

Le bien donc préexiste au plaisir et à la douleur. L'un et l'autre est un signe et un effet avant d'être un but. Le plaisir suppose la fin satisfaite; la douleur, la fin ou la nature contrariée et blessée. Dès lors, le plaisir et la douleur doivent varier avec la nature des êtres. La fin d'un être raisonnable et libre ne peut être la fin de l'être inintelligent et purement sensible. C'est donc ne rien dire que d'assigner le plaisir comme la fin des êtres, et d'y comprendre l'homme qui précisément s'en distingue. Là est le vice métaphysique du système d'Épicure : il croit énoncer la fin ou la loi et n'annonce que le résultat de la loi, qui reste inconnue.

II. Comme règle de conduite quelle est la valeur de ce principe?

1° Il n'y a pas de plaisir *général;* mais des plaisirs particuliers divers, opposés, incompatibles, qui changent avec les individus et avec les divers états ou manières d'être du même individu, les causes physiques ou morales qui le modifient. De sorte que si ce principe est universel, c'est à condition de ne rien spécifier, d'égaler le plaisir de l'insecte et de l'animal immonde à celui que l'homme de génie goûte à contempler la vérité, ou l'honnête homme à faire le bien. (1) *Cur igitur inquam res tam dissimiles eodem nomine appellas?* (Cic. *de fin.* II, 3.) Platon avait dit : « Quant au plaisir, je sais qu'il a plus d'une forme. A son nom seul, on le prendrait pour une chose simple ; néanmoins, il prend des formes de toute espèce et à quelques égards dissemblables entre elles. Nous disons que l'homme débauché goûte du plaisir dans le libertinage, et que l'homme tempérant en goûte aussi dans la pratique même de la tempérance; que l'insensé plein d'opinions et d'espérances folles a du plaisir, et que le sage en trouve pareillement dans la sagesse. Or, si on osait dire que ces deux espèces de plaisir sont semblables entre elles, ne passerait-on pas à juste titre pour un extravagant? » (Platon, *Philèbe.*)

(1) Voluptas etiam varia dici solet, quum percipitur a multis dissimilibus ebus dissimiliter efficientibus voluptates. Cic. (*Ibid.*)

Esto aliis alios rebus studiisque teneri. (Hor. *Ep.* I, I, 81.)
Quid placet aut odio est quod non mutabile credas? (*Ep.* II, I. 101.)

« Les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables, ils sont divers en tous les hommes et variables dans chaque particulier, avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme : un riche et un pauvre en ont de différents ; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient ; les moindres accidents les changent. » (Pascal, *Pensées.*) La sensibilité est l'élément le plus variable et le plus mobile de notre nature (voy. p. 50). Elle dépend de la constitution, du tempérament, du caractère, de l'éducation, de l'âge des individus, *trahit sua quemque voluptas.* (Virg.)

Il est donc impossible de trouver dans ce motif une règle *invariable* de conduite commune à tous les hommes et qui puisse s'appliquer à toutes les actions de la vie humaine. Cette morale laisse l'homme abandonné à lui-même, à ses caprices et à ses passions.

2° Quand l'homme agit en vue du plaisir ou pour éviter la douleur, sa conduite est purement *égoïste.* Or, dès qu'il prend en lui-même son motif d'agir, il ne sent rien qui ait *autorité* sur lui et qui l'*oblige.* L'individu ne peut se commander à lui-même et n'a sur lui aucun droit. Tant qu'on lui parlera uniquement en son propre nom, il n'aura aucune idée d'une règle supérieure à laquelle sa volonté doive se plier. On pourra lui donner des conseils, non des ordres, l'exhorter, non lui commander. Il n'y a là rien qui lui rappelle une puissance souveraine à laquelle il doive librement se soumettre ; nul devoir, nulle obligation, partant point d'obéissance. S'il cède à l'attrait du plaisir, si la violence de la douleur le contraint, il se sent attiré ou repoussé, séduit ou forcé ; mais il n'y a rien qui l'oblige de respecter la loi ; celle-ci n'a pour lui rien d'inviolable. Jamais du plaisir ne sortira le *devoir ;* cette morale n'a pas sur l'homme de véritable empire.

3° Clair et simple en apparence, ce principe est équivoque et manque de *clarté* véritable. Il ne suffit pas de dire à l'homme : « Cherche le plaisir ; » de quels plaisirs parle-t-on ? Le choix n'est pas facile. La volupté ne tient pas à tous le même langage. « Le premier venu est-il en état de discerner, parmi les choses agréables, les bonnes d'avec les mauvaises ? Ou bien est-il besoin pour cela d'un expert en chaque genre ? » (Platon, *Gorgias.*) Ce précepte de la morale facile n'est pas facile à pratiquer ; la santé, la richesse, l'instruction, la fortune sont nécesaires pour se procurer le plaisir et s'en assurer la jouissance. Pour la plupart des hommes, il est une amère dérision ou une excitation aux actes les plus coupables.

En posant le but, il faut indiquer les *moyens*. Or, prenez garde qu'ici la fin ne justifie les moyens ; car il n'y a pas de règle, de loi supérieure au plaisir. Au nom de quel principe défendez-vous certaines jouissances et condamnez-vous les actes nécessaires pour se les procurer ? Tous les moyens sont bons pourvu qu'ils mènent au but ; le succès seul est la mesure de la valeur des actions. Qui ne voit sur-le-champ où peut conduire une pareille morale ? Les Sophistes, qui les premiers l'enseignèrent, eurent au moins le mérite de la hardiesse ; ils formulèrent les moyens avec la fin. C'était, selon eux la *force* et la *ruse*. (Voy. Platon, *Gorgias* et *Rép.*, I.) « Si l'on ne se propose que la jouissance, il est insensé d'être scrupuleux sur les moyens qui nous la procurent. » (Kant.)

Pour toutes ces raisons, le plaisir est incapable de servir de base à la morale : *non das virtuti fundamentum grave, immobile; sed jubes illam in loco volubili stare.* (Sénèque, *De Vita beata*, ch. 15.)

III. Épicure, le maître de cette doctrine, ne la soutient qu'à force d'inconséquences et de contradictions ; ce qui lui mérite le reproche d'être inhabile à raisonner : *confuse loquitur.* (Cic. *ibid.*) Après avoir proclamé son principe dans sa généralité, il sent le besoin de le restreindre, et il éta-

blit des distinctions qu'il ne comporte pas. Il distingue le plaisir agité, qui trouble l'âme, et le plaisir calme, le bonheur, dont la vertu est la condition. Il fait ainsi rentrer la vertu dans la morale, et toutes les vertus comme moyens de produire le bonheur. Il admet des désirs naturels et *nécessaires*, d'autres *superflus*, de fausses jouissances, des douleurs qu'il faut savoir accepter et affronter (Voy. *Diog. de Laert.*, liv. X.)

Ces distinctions sont autant d'inconséquences. Pourquoi préférer le calme à la vivacité dans les jouissances? Cela dépend de la manière de sentir et du tempérament de chacun. Où est la règle pour discerner les plaisirs vrais des plaisirs faux? Tout plaisir est vrai dès qu'il est réel. La règle qui préside au choix est-elle uniforme? est-elle supérieure à l'homme? Est-elle obligatoire et a-t-elle la vertu de lui commander? Sans cela il est évident que le choix entre les plaisirs est arbitraire (1). Qui décidera entre Aristippe et Épicure? Le premier préfère la jouissance sensuelle: le second les plaisirs calmes que procure la vertu (2). Ses disciples trouvent plus commode le précepte d'Aristippe. Leur devise est :

.... Dum licet uti
Utere deliciis ; omnia mors adimit.

Le maître doit-il les renier? Non, le principe est le même : *cherche le plaisir*, *évite la douleur;* le reste est affaire de goût et de tempérament. C'est Épicure qu'il faut taxer d'inconséquence quand il parle des jouissances de la vertu. Il n'y a pas de vertu dans ce système, et, par conséquent, pas de jouissance de la vertu, *virtus nulla potest esse nisi erit gratuita.* (Cic. *Acad.* I.) La vertu est désintéressée. Dès qu'elle n'est plus qu'un instrument de bonheur elle disparaît, et, avec elle, le bonheur, le calme, la tranquillité de l'âme. Épicure l'a bien senti : le bonheur qu'il promet

(1) « Crois-tu qu'après avoir mis en principe que le plaisir est le bien, on t'accorde qu'il y a certains plaisirs qui sont bons et d'autres qui sont mauvais? » (PLATON, *Philèbe.*)

(2) Nisi aliquis distinxerit voluptates, ut sciat quæ ex eis intra naturale desiderium extent.» (SÉNÈQUE, *De Vit beat.*, 13.

au sage est un leurre ; il est plus négatif que positif ; c'est l'absence de la douleur, le vide fait dans l'âme, *vacuitas doloris* (Cic.), une sorte d'insensibilité, d'apathie. Quant à la jouissance morale, elle est le prix du désintéressement, du sacrifice, du dévouement. Celui-là seul en est digne qui ne la cherche pas, qui fait le bien pour le bien et n'a pas les yeux fixés sur la conséquence. Viser ce but, c'est le manquer.

Épicure fait de la vertu la condition du bonheur, *negat jucunde posse vivi, nisi cum virtute vivatur* (Cic. *Tusc.* III, 20), et il recommande la pratique de toutes les vertus ; paroles dignes d'un sage, observe Cicéron, mais contraires au principe, *omnia philosopho digna, sed cum voluptate pugnantia.* (*Ibid.*) Ce rôle d'ailleurs que l'on fait jouer à la vertu est indigne d'elle. Elle doit marcher en avant, non à la suite, *virtus antecedat, comitetur voluptas.* (Sénèque, *De Vita beata*, ch. 14. — Cf. *De Benefic.* IV, 12, 13.) La volupté ne peut être ni le prix ni le motif de la vertu, elle s'y ajoute : *Sic voluptas non est merces nec causa virtutis, sed accessio.* (*De Vit. beat.*, 9.) Comment veut-on qu'elle gouverne le plaisir si elle est sa suivante ? *Virtus quomodo voluptatem reget, quam sequitur ?* (*Ibid.* 11.) Aussi est-ce avec raison que ces auteurs reprochent à Épicure de faire des vertus les satellites et les ministres des voluptés. *Tu voluptatum satellites et ministras esse voluisti.* (Cic. *De Finib.* II, 12.) (1) *Præsto esse, ut ancillulas.* (*Ibid.* 21.) — De loin, il semble donner de bons préceptes qui, vus de près sont tristes : *sancta et recta præcipere et, si propius accesseris, tristia.* (Sénèque, *ibid.*, ch. 13.)

Quant à la volupté proprement dite (le plaisir des sens), elle est le seul but véritable dans un système qui rapporte tout aux sens ; c'est le vrai épicurisme, celui des disciples. Érigé en loi, ce principe est l'absence de toute morale. Il ne peut pas même assigner une mesure au plaisir, éviter ou corriger l'excès. « La vertu seule ne peut excéder, parce

(1) « Tanquam meretricem in matronarum cœtum, in virtutum consilium adducere. » (*De Finib*, II. 4.)

que la mesure est en elle : *in ipsa est modus.* (Sénèque, *De vit. beat.*, 13.) Une pareille morale ne s'enseigne pas dans l'école, elle tombe sous le coup des lois ou de l'opinion. Elle se chante et ne se discute pas, et le poète qui l'a célébrée a livré son secret :

> .... *Medio de fonte leporum*
> *Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat.*
> (Lucr. IV, 1129.)

Au lieu d'affranchir l'homme, elle le rend esclave et l'avilit. Aristippe se vante de conserver sa liberté ; mais sa vie entière le dément. Voy. *Diog. de Laert.* Liv. II, ch. 8. C'est ailleurs qu'il faut chercher la loi des êtres libres, et avec la vertu, le principe de la dignité humaine.

§ II. — Morale de l'intérêt. (Helvétius, Bentham.)

> Sit spes fallendi, miscebit sacra profanis.
> (Hor., *Ep.*)

Au plaisir on a substitué l'*utile* ou l'*intérêt*. Voici comment se formule ce système, surtout chez les modernes.

I. De l'intérêt. — En vertu de sa nature sensible, l'homme aspire au bonheur. Il s'attache d'abord indistinctement à tout ce qui lui paraît bon, et tout plaisir lui paraît bon ; « mais l'agréable ne lui paraît tel et absolument bon que parce qu'il ne voit pas l'avenir, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον. » (Arist. *De Anim.* III, x.) L'expérience lui apprend qu'en satisfaisant le désir du moment, il se prépare des regrets et un mal plus grand que le plaisir actuel. *Nocet empta dolore voluptas.*. Dès lors, raisonnable à ses dépens, il calcule et prévoit. Il sacrifie certaines jouissances à d'autres qui sont préférables, des biens moindres à des biens plus grands ; il considère la somme des biens d'où résulte le bonheur. Tel est l'usage de la raison chez l'homme. « Le désir se détermine par le présent, διὰ τὸ ἤδη, l'intelligence par l'avenir, διὰ τὸ μέλλον. » (Arist., *ibid.*) Le bonheur est le fruit d'un calcul ; le calcul de *l'intérêt bien entendu.* Le motif ne peut toujours être pris que dans la nature sensible ; l'é-

goïsme est le fond de notre être. « La première loi de notre nature est de désirer notre propre bonheur. » (Bentham.) Mais la raison doit nous éclairer. La vertu est un égoïsme réfléchi ; la prudence en est la base. L'intelligence sert de guide à la sensibilité.

Pour apprécier cette doctrine, il faut la bien comprendre. L'intérêt ou le bonheur est un motif très-réel, un des grands principes de la conduite humaine. Il s'accorde très-bien avec un autre motif, le bien, qui seul engendre la loi morale ; mais tel n'est pas le système. Celui-ci prétend qu'il n'y a qu'un motif, que le motif unique et universel des actions humaines est l'intérêt. Selon lui, tout autre est chimérique ; la vertu désintéressée est une fiction. L'utile est la mesure et la règle de tous nos actes, le principe des lois divines et humaines, la source de l'honnête et de toutes les vertus comme de tous les devoirs. « Toutes les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves dans la mer », dit La Rochefoucauld. « Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. » (Helvétius, *Disc.* II, ch. II. Cf. Bentham, *Déontologie*.)

Dégagé du vague qui le fait accepter trop facilement du sens commun, ce système peut être apprécié. Il n'est en réalité que le précédent, revêtu d'une forme plus positive, et il est sujet aux mêmes objections. Si on veut le serrer de près et le soumettre à une critique régulière, il y a contre lui un argument de fait et plusieurs conséquences qui détruisent le principe.

1° En fait, est-il vrai que l'intérêt soit l'unique mobile des actions humaines? Si cela est, le genre humain se trompe, qui croit le contraire. En dehors de tout système, la conscience universelle proteste contre cette assertion ; le langage aussi, expression de la pensée commune. Toujours l'opinion générale a reconnu deux motifs, deux côtés aux actions, l'un intéressé, l'autre désintéressé ; elle les désigne par des noms différents, l'intérêt et le devoir, qu'elle oppose. Elle distingue les idées et les sentiments relatifs à ces deux

motifs et ne les confond pas. Les mots dévouement, désintéressement n'ont pas le même sens qu'égoïsme et intérêt, même très-bien calculé. Elle leur donne des épithètes contraires ; elle appelle louable, généreux, beau, grand, quelquefois sublime, ce qui lui paraît fait sans calcul ; heureux, ce qui est le fruit du calcul, jamais grand, ni magnanime, ni sublime. Au bonheur, elle attache la félicitation ; à la vertu désintéressée, la louange, le mérite, l'estime, quelquefois l'admiration. Pour que le système de l'intérêt ait raison, il faut donc que l'humanité ait tort et que sa langue soit mal faite, ou bien que le genre humain soit dans l'illusion ; car, nier le fait en se déclarant positif, c'est être trop hardi ; il n'y a pas de fait plus positif que cette croyance.

Pour échapper à la difficulté, il n'y a qu'un moyen, c'est, tout en admettant que le fait est réel, de dire qu'on l'interprète mal ; qu'un observateur attentif et sagace de la nature humaine découvre dans les actions, en apparence les plus désintéressées, un côté intéressé, égoïste, que l'égoïsme est le fond caché de toutes nos actions. C'est ce que d'habiles moralistes ont entrepris, La Rochefoucauld en particulier.

Reste à savoir si l'homme se reconnaît dans cette profonde et clairvoyante analyse, et si le portrait, qui n'est pas flatté, est fidèle ; car si l'humanité ne doit pas être flattée, elle ne veut pas non plus être calomniée. Or, il est également de fait, qu'à tort ou non, l'opinion commune trouve à ces auteurs plus d'esprit que de raison, plus de malignité que de justice et d'impartialité. Aussi, pour avoir le portrait vrai, c'est à d'autres peintres qu'elle s'adresse. Ceux-ci, font l'homme moins simple et sans le flatter, reconnaissent en lui une double nature ; ils disent qu'en effet l'homme est souvent, toujours même, intéressé, puisqu'il est sensible, mais qu'il est aussi désintéressé, parce qu'il est raisonnable et qu'il voit la convenance absolue des choses. Il porte en lui deux principes, d'où émanent deux sortes de motifs, tantôt réunis, tantôt séparés, auxquels répondent des idées et des sentiments différents, des devoirs et des intérêts. Sans cela, les faits restent inexplicables dans la sensibilité comme dans

la raison, qui s'expliquent très-bien par les deux principes. Le sens commun aussi se défie d'une doctrine qui cherche à tant simplifier ; il la soupçonne d'être elle-même trop intéressée à nier ce qui la contredit. Il y reconnaît un vieux système rajeuni, qui, définissant l'homme un être sensible, ramène tout à la sensibilité et donne à celle-ci le pas sur la raison, s'obstine à ne voir qu'un côté où il y en a deux, mutile l'homme et le rabaisse pour le montrer à son point de vue. Le sens commun, qui respecte la science quand elle est vraie, lui tient tête quand elle n'est plus qu'un faux système. Il exige de la science une observation plus complète et le respect de la vérité.

2° Les faits rétablis, voyons ce que dit la logique. Elle dit que, supposé les faits bien décrits dans ce système, du principe ne sortira aucun des caractères de la loi morale.

La loi doit être uniforme, invariable, claire, toujours réalisable ; elle doit commander avec autorité, engendrer le devoir et l'obligation. Or, 1° l'intérêt est mobile ; il varie avec les individus, leur caractère, le développement de leur intelligence, leurs passions, leurs habitudes et mille autres circonstances. Les intérêts sont divers, opposés, contradictoires. Si l'on parle d'un intérêt commun ou du véritable intérêt, quelle en sera la mesure ? Il faut invoquer une règle supérieure à l'intérêt même. L'ordre ou le bien devient dès lors la règle de l'utile, et on sort du système de l'intérêt. 2° Ce principe, dans la plupart des cas, n'est ni simple, ni facile à comprendre. Le calcul de notre intérêt est souvent fort compliqué : un pareil motif ou laisse l'homme dans l'indécision, ou, s'il est ignorant, l'expose à l'entraînement aveugle des passions. 3° La réalisation d'un pareil but est indépendante de notre volonté. La poursuite de nos intérêts presque toujours est vaine ou tourne contre nous, si l'intérêt n'est pas dominé par un but supérieur que la volonté humaine peut toujours atteindre. 4° Mais le point capital, c'est que le principe est dénué d'autorité et complétement inobligatoire. Nul n'est tenu d'obéir à son propre intérêt, ni obligé à faire son bonheur. Aussi peut-on nous conseiller

d'agir dans notre intérêt, nous y exhorter ; nous commander, jamais. Il faut nous plaindre si nous faisons mal, nous déclarer imprudents, insensés, mais nous blâmer, nous punir, de quoi ? d'avoir été imprudents ? Conseiller, rien de mieux ; transformer le conseil en loi, en précepte, cela ne se peut. Vous parlez de devoirs et d'obligations : quelle obligation peut enchaîner ma volonté, si c'est moi qui suis ma propre loi ? Cicéron a prononcé l'arrêt contre toutes ces doctrines qui font de l'utile la règle de l'honnête : *Hæ disciplinæ, si sibi consentaneæ velint esse, de officio nihil queant dicere.* (*De Off.*, I, c. 2.) Quant à la *vertu*, elle n'existe pas dans un système où tout est calcul et qui fait de l'égoïsme le fond de toute action humaine. — On peut dire de ceux qui font ainsi le bien par calcul, que le bien n'est pour rien dans leur conduite ; ils sont vertueux par le même motif qui les ferait vicieux. « Aussi, dit Platon, ils sont tempérants par intempérance ; car ils ne renoncent à un plaisir que par la crainte d'être privés d'un autre. Ils ne surmontent certaines voluptés que pour satisfaire d'autres voluptés qui les tiennent asservis. (*Phédon.*) Ce n'est pas un bon échange pour la vertu que d'échanger des plaisirs pour des plaisirs comme on échange une grosse monnaie pour de plus petites. Mais la seule monnaie de bon aloi contre laquelle il faut échanger tout est la sagesse. (*Ibid.*) (1)

II. Du calcul de l'intérêt. — La forme la plus savante sous laquelle s'offre la morale de l'intérêt est celle que lui a donnée *Bentham;* elle mérite d'être examinée.

La vie humaine, dit Bentham, doit reposer sur un calcul, le *calcul de l'intérêt bien entendu ;* c'est une sorte d'arithmétique morale. (*Déontologie.*) Or, dans ce calcul, il faut tenir compte à la fois, 1° de la *quantité ;* 2° de la *qualité ;* 3° de la *vivacité* ou de l'*intensité* des jouissances ; 4° de leur *durée ;* 5° de leur *certitude*. (*Ibid.*) Voilà les éléments du calcul. — Mais, en premier lieu, ils sont hétérogènes. « En fait de bonheur, dit très-bien Aristote, les élé-

(1) Lisez Platon *Ibid.* et *Philebi* ; — Cicéron, *De Finib.* II, et *De Offic.* I. Sénèque *De Vita beata*. Ep. 9 et seq.

ments et le tout doivent être de même nature. » (*Polit.*, ch. III.) Entre ces termes où est l'unité de mesure, l'unité de poids qui permet de mettre dans la même balance la qualité avec la quantité, la durée avec la vivacité, la certitude avec le reste? Que dirait un mathématicien à qui on proposerait de comparer des quantités de nature différente? Parler d'un *maximum* (Bentham), (1) c'est tout réduire à la quantité, simplifier l'opération pour la rendre possible, mais dénaturer le problème. Or, entre la quantité et la qualité quel rapport trouvez-vous? et que faut-il choisir de l'une ou de l'autre? Le choix est arbitraire, s'il n'y a pas une règle supérieure. Que direz-vous à celui qui trouve qu'une seule jouissance vive, présente, certaine, a plus de valeur à ses yeux que toutes les jouissances les plus pures que promet l'avenir? En fait de jouissances, la vivacité a son prix qui peut le disputer à la pureté ou à la durée. Que signifie donc cette arithmétique des plaisirs, sinon l'abus déjà signalé, et ici palpable, d'une méthode dont l'emploi devient absurde et ridicule. D'ailleurs, comment convaincre d'erreur celui qui aura mal calculé? Le scélérat aura fait un mauvais calcul quand nous le verrons aller au bagne ou à l'échafaud. Nageant dans l'opulence et dans les délices, bravant la loi et l'opinion, il aura savamment raisonné; il sera digne d'être envié et admiré. Ose-t-on parler d'une autre vie? (Bentham.) Comment la démontrer, dans un système où il n'y a point de vertu? Qui ne voit enfin que tous ces points de vue, la durée, la vivacité, etc., sont incompatibles? Il faut préférer, sacrifier, choisir; or, le choix est arbitraire. Tout varie dans ce calcul.

Fût-il possible, on conviendra qu'il n'est pas aisé. Le problème est compliqué; mille chances qu'il est impossible de prévoir en rendent la solution peu certaine (2). Or, l'erreur même grossière, peut-elle être imputée à crime? Est-on coupable pour s'être trompé sur son véritable intérêt?

(1) Il a même inventé les mots *maximiser, maximisation* du bonheur. (*Déontologie.*)

(2) Sur les difficultés du calcul de l'intérêt, voy. Leibnitz, *Nouv. Ess.*, liv. II, ch. 21.

Ce calcul n'engendre que la probabilité avant l'acte, et l'on n'est jamais sûr de bien faire avant que le résultat ait justifié la résolution : c'est ôter toute énergie à la volonté. Ce procédé est bien lent ; n'est-il pas des situations où il faut savoir prendre une prompte détermination, d'autres où il est honteux de calculer, comme quand il s'agit d'un bienfait ? (Voy. Sénèque, *De Benef.* II, 1.) — Tout cela répugne au bon sens. Il faut une règle fixe, facilement comprise de tous, de l'ignorant comme du savant, de l'homme simple comme de l'habile homme et du sage. Enfin, ce principe est inobligatoire ; nous ne trouvons dans toute cette morale que des conseils dictés par la prudence ; nulle part des devoirs et des préceptes (1).

La morale de l'intérêt est repoussée par la conscience du genre humain, qui l'a toujours flétrie : et, en effet, elle est incapable de rendre compte des jugements que portent les hommes sur leurs propres actions et celles de leurs semblables, ainsi que des sentiments qui les accompagnent. Le genre humain n'accorde ni son estime ni son admiration à ceux qui font le bien par calcul. Ses héros, ne sont pas des marchands habiles, capables de supputer ce que rapporte un acte de bienfaisance ou d'apparente générosité. L'humanité ne décerne ses couronnes qu'aux martyrs du devoir et ne dresse des autels qu'à la vertu (2).

III. De l'intérêt général. — On n'a rien gagné quand à l'intérêt personnel on a substitué *l'intérêt général.* L'intérêt général se résout dans la somme des intérêts particuliers. De quel droit d'ailleurs ce principe prend-il la place du premier ? De deux choses l'une : ou lorsque j'agis dans l'intérêt général, c'est parce que le mien y est clairement compris, et alors ma conduite est purement égoïste ; — ou

(1) « Neque ulla officii præcepta firma, stabilia, conjuncta naturæ tradi possunt, nisi aut ab iis qui solam, aut ab iis qui maxime honestatem propter se dicant expetendam. » (*De Offic.* I, 2.)

(2) « La vertu qui n'est utile à rien, dit Hume, n'est bonne qu'à mettre au calendrier. » — C'est faire trop d'honneur à la vertu désintéressée. Pourquoi la glorifier ? La sainteté, si elle existe dans ce système, doit consister dans l'égoïsme le plus parfait. On l'acquiert comme on fait sa fortune ; les saints de ce calendrier sont des millionnaires.

mon intérêt propre est différent de celui de la société. Que dois-je faire dans ce cas? sacrifier mon intérêt personnel à l'intérêt général : pourquoi ? Dans ce système, le contraire seul est raisonnable, car il n'y a pas de motif supérieur qui commande le sacrifice de l'intérêt individuel. « Chacun, dit-on, concourt au bien public pour son intérêt ; mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice ? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt ?... Ce serait une trop abominable philosophie que celle où l'on serait embarrassé des actions vertueuses, où l'on ne pourrait se tirer d'affaire qu'en leur controuvant des intentions basses et des motifs sans vertu, où l'on serait forcé d'avilir Socrate et de calomnier Régulus... » (Rousseau, *Emile,* liv. IV.) En supposant la conformité ou l'identité de l'intérêt général ou de l'intérêt particulier, il faut que cet accord n'existe pas seulement *en soi*, mais qu'il soit *évident* pour tous. Or, ce qui frappe au contraire dans la considération des intérêts, c'est leur diversité, leur opposition, leur perpétuelle collision. Pour apercevoir la conformité de l'intérêt individuel avec l'intérêt général, il faut s'élever à de hautes considérations d'ordre social dont peu d'esprits sont capables. Pour être honnête homme faudra-t-il être un grand publiciste, un philosophe, un homme de génie ? Dans tous les cas, il est dangereux de placer l'homme entre son propre intérêt, motif intime, pressant, impérieux, et l'intérêt général, principe vague, éloigné, d'une appréciation difficile, et cela sans lui mettre entre les mains une règle supérieure. Cent fois pour une, il verra une opposition entre l'intérêt général et le sien propre. Le choix ne sera pas douteux : car il n'y a rien ici pour contrebalancer les passions et l'égoïsme. Il est un moyen plus sûr : c'est de faire de l'honnête la règle de l'utile, non de l'utile la règle de l'honnête ; c'est de graver cette maxime dans son âme : *Est nihil utile, quod idem non honestum.* (Cic. *De Off.* III. 30.)

On doit, dit-on, éclairer les hommes sur leur véritable intérêt.—Sans doute, mais en les éclairant il faut leur mettre dans la main une règle plus sûre que l'intérêt lui-même, et

qui fasse discerner sur-le-champ le vrai du faux intérêt. Cette règle est celle du bien et du juste, qui devient alors le principe du véritable intérêt. Mais si, renversant les termes, vous faites de l'utile la base du bien et la mesure de la moralité des actes, vous érigez une doctrine qui renferme les plus déplorables conséquences, et avec laquelle on pourra légitimer tous les crimes. Elle n'est pas moins dangereuse comme morale publique que comme morale privée. Sa maxime est connue : *Salus populi suprema lex esto.* L'histoire enregistre avec horreur ses épouvantables corollaires.

Il n'y a d'utile pour les nations comme pour les particuliers que ce qui est juste. Le plus bel exemple est la réponse des Athéniens qui, consultés par Thémistocle sur un projet avantageux à l'État mais contraire à la justice, jugèrent, sur l'avis d'Aristide, que ce qui n'était pas honnête n'était pas utile, *quod honestum non esset, id ne utile quidem putaverunt,* et le rejetèrent sans vouloir le connaître. (Cic. *De Off.* III, 11.)

§ III. — Morale du sentiment.

Sous ce nom sont compris divers systèmes qui cherchent aussi le principe de la loi morale dans notre nature sensible, mais dans ce qu'elle offre de désintéressé, d'élevé, la *sympathie* et l'amour de nos semblables, la *jouissance morale*, l'*amour de Dieu.*

I. De la sympathie. (Smith.) — Un des principaux sentiments de l'âme humaine est le penchant qui nous attire vers nos semblables, nous fait partager leurs jouissances et leurs peines, nous rend sensibles à leur approbation et à leur mépris. Ce principe qui contient en germe toutes les affections sociales (voy. page 58) a été pris pour base de la morale entière. (Smith, *Théorie des sentiments moraux.*) — Certes, on ne peut nier son importance, c'est le lien le plus fort et le plus doux de la société humaine. Mais, s'il est un auxiliaire puissant et indispensable de la loi, il n'est pas la loi elle-même.

1° La sympathie, comme tout fait sensible, est variable, et inégale chez les individus. Tous les hommes n'ont pas le même degré de sensibilité; leur âme ne s'émeut pas aussi facilement. Le même homme ne se sent pas à tous les moments également disposé à sympathiser avec ses semblables. Le cœur humain est mobile, capricieux, plein de contradictions. 2° Ce motif qui agit par attrait est dénué d'autorité. 3° La règle ici manque de clarté ; avec la sympathie on confond l'estime, qui en diffère et naît d'une idée, d'un autre principe. 4° Cette morale tend à absoudre les vices aimables et à écarter les vertus austères. Quintilien l'a dit : il est des hommes dont la vertu a peu de charme, d'autres dont les vices eux-mêmes nous plaisent; *in quibusdam virtutes non habent gratiam, in quibusdam vitia ipsa delectant.* (XI, 3.) 5° Ce système ne rend compte que d'une partie des actions, des actions sociales ; la morale privée et religieuse lui échappe. Pour se rendre universel, il adopte cette formule : « Agis de manière que tes semblables sympathisent avec toi. » (Smith.) C'est déplacer la question sans la résoudre. Si sympathiser veut dire être bienveillant, les objections subsistent. Si c'est de l'estime, de l'approbation qu'il s'agit, celle-ci vient d'un jugement qui repose sur une idée, l'idée du bien. Or, cette idée, base du jugement et du sentiment, introduite dans le système, y prend le premier rang et détrône le principe. 6° Cette doctrine a le grave inconvénient de placer en dehors de l'homme la règle de ses actions, ce qui, dans la plupart des cas, le condamne à l'incertitude. Il faut distinguer l'opinion droite, éclairée, de celle du vulgaire. *Interdum vulgus rectum videt, est ubi peccat.* (Hor.) Avec quoi discernera-t-il? N'est-il pas des situations où l'homme doit savoir se mettre au-dessus de l'opinion et se réfugier dans la conscience? où il doit dire : *mea conscientia pluris est quam omnium sermo*? (Cic.) Le jugement d'un seul, quand c'est celui de Socrate, d'Aristide ou de Caton, ne vaut-il pas mieux que l'avis de la multitude? *plus esse in uno sæpe quam in turba boni.* (Sénèque.) Pourquoi admire-t-on ce vers, *Victrix causa*

diis...? Le monde a ses maximes, qui sont loin d'être celles d'une saine morale et qui ont fait dire à Sénèque : *Argumentum pessimi turba est.* (*De Vit. beat.*, ch. 2.) « Les lueurs douteuses de l'opinion, surtout de l'opinion vulgaire, dit saint Augustin, ne doivent pas prévaloir sur les pures clartés de la conscience. (*Cité de Dieu*, liv. I, ch. XXII.) (1) Savoir user de son propre jugement est donc un devoir et une nécessité pour chacun ; *tuo tibi judicio est utendum.* (Cic. *Tusc.* II, 26.) (2)

Quant à ce « *spectateur impartial* » qu'invente Smith et au point de vue duquel il faut se placer pour se juger soi-même, qui ne voit que c'est précisément en nous qu'est ce témoin et ce juge ? *sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos.* (Sénèque, *Ep.* 41.) S'il faut un théâtre à la vertu, il n'y en a pas de plus grand que la conscience, *nullum theatrum virtuti conscientia majus est.* (Cic. *Tusc.* II, 26.) Ces maximes, vraies aujourd'hui comme elles l'étaient quand la sagesse antique les proclamait, renversent le système de la sympathie. — On pourrait même trouver que le principe n'est pas aussi désintéressé qu'il le paraît. Si, en effet, nous jouissons ou nous souffrons du bien ou du mal de nos semblables, c'est que, nous mettant à leur place, nous éprouvons le contre-coup de leurs affections et de leurs impressions ; en les soulageant, c'est nous-mêmes que nous soulageons.

II. Plaisir de la vertu, satisfaction morale, remords. (Rousseau.) — D'autres ont pris pour règle des actions humaines la satisfaction morale que l'homme éprouve en faisant le bien et le remords qui suit l'action mauvaise. C'est fonder la morale sur un paralogisme, confondre la conséquence avec le principe, l'effet avec la cause, la sanction de la loi avec la loi elle-même. Si la loi n'existait pas, elle n'aurait pas besoin de sanction ; le plaisir de bien faire sup-

(1) « Quand j'entends la foule crier : crucifiez-le, je me doute toujours de quelque supercherie. » (Leibnitz.)

(2) « Remove existimationem hominum : dubia semper est et in partem utramque dividitur. » (Sénèque, *Ép.* 26). — « Malis tibi placere quam populo, » (*Ép.* 29.)

pose le bien, le remords la conscience d'avoir mal fait, d'avoir enfreint une loi par elle-même inviolable. C'est aussi prendre le signe pour la chose signifiée, et ce signe, s'il n'est trompeur, est variable. Ce plaisir, le plus pur, le plus profond que l'âme puisse éprouver, il faut être avancé dans la vertu pour en goûter tous les charmes. Les âmes grossières l'ignorent; le remords aussi s'efface chez les natures perverses. La jouissance morale d'ailleurs, prise pour but, perd sa pureté. Enfin, comment ce qui doit suivre l'action doit-il la précéder et servir de guide à la vertu? il est à craindre en effet que le plaisir ne prenne le premier rang et qu'alors la vertu ne soit que le moyen; on retombe dans la morale de l'intérêt.

III. Sentiment moral, conscience instinctive. (Rousseau, Jacobi.) — Le sentiment moral a reçu une autre interprétation. Selon plusieurs moralistes, nous devons consulter la conscience dans ses décisions antérieures à toute réflexion, prendre pour guide l'instinct du bien qui ne trompe jamais. On connaît l'apostrophe éloquente de Rousseau : *Conscience, conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix...* (*Emile*, l. IV.)

Il y a d'abord un grave inconvénient à ranger la conscience parmi les instincts; l'instinct est aveugle, la conscience est clairvoyante; elle est une des formes de la raison, la raison elle-même, le verbe intérieur, et c'est pour cela que sa voix est divine. Ce qui est divin en nous, ce sont les idées. Elles seules éclairent la conscience, qui, sans cela, serait une forme variable de la sensibilité et n'aurait sur nous aucune autorité. Il ne faut donc pas ici, quand on parle de la conscience, l'opposer à la raison et dédaigner celle-ci; ce que Kant observe avec justesse. « Comme si, dit-il, semblable au génie de Socrate, ce sentiment précédait la raison ou pouvait se passer de son jugement. » (*Princ. mét. de la Morale.*)

La conscience, comme la raison en général, nous offre deux formes, l'une *spontanée*, l'autre *réfléchie*. Toutes deux sont légitimes, et chacune a ses avantages propres comme ses inconvénients. Le système exclusif qui rejette la

réflexion ou la tient pour suspecte conduit à un vague sentimentalisme et à une sorte de mysticisme moral. En outre, comme le sentiment renferme deux éléments, l'un rationnel (l'*intuition*), l'autre sensible (la *satisfaction morale*), on peut prendre facilement l'un pour l'autre, retomber ainsi, sans le vouloir, dans le sensualisme, ou adopter un terme mixte qui a reçu le nom d'*eudémonisme*. Sans doute, ordinairement, la première impression, le premier jugement sont vrais quand le cas est simple, et chez les hommes dont l'âme est pure, dont le sens moral n'a pas été altéré. Mais cette intuition est vague et fugitive ; cet éclair rapide, on peut le confondre avec les fausses lueurs de l'imagination ou avec le jugement précipité de la passion. La réflexion doit donc s'ajouter au sentiment, l'éclaircir, le développer, l'expliquer et le fixer. En combinant ces deux facultés, en les corrigeant l'une par l'autre, on saura se préserver à la fois du vague et de la subtilité, des préjugés du sens commun et des sophismes de l'esprit systématique.

Précisons : le *sentiment* est ou une idée confuse, ou une sensation. Dans le premier cas, nous dirons, avec Kant, « que ce sentiment-principe n'est autre chose que la métaphysique obscurément pensée. » Dans le second, on retourne au système précédent, où la sensation, qui n'est que l'effet, est prise pour le signe de l'action bonne ou mauvaise. Mais le signe pris pour *criterium* des actes, suppose déjà l'aperception claire de la moralité elle-même, sans quoi il n'existerait pas ou ne signifierait rien. Il ne peut donc servir de règle d'appréciation et de mesure.

§ IV. — Morale mystique. — Amour de Dieu.

La forme la plus élevée du sentiment est l'*amour de Dieu*, premier précepte de la morale religieuse. Comme tel nous sommes loin de le combattre. Mais dans le sens où l'entendent les mystiques, il renferme des exagérations qui l'ont fait condamner par l'autorité religieuse elle-même. Nous l'examinerons brièvement.

Je le répète, l'excellence d'un pareil motif, son accord avec la loi morale ne sont pas ici en cause. Mais il s'agit de la loi même, et le mysticisme se met au-dessus d'elle. Il fait consister la perfection à pouvoir s'en passer : *ama et fac quod vis* (S. Aug.) Oui, si l'amour a déjà sa règle, non s'il ne l'a pas ou s'y dérobe. Or, l'amour pur a la prétention de régner seul, de supplanter tous les autres motifs, il veut se substituer à la loi, la rendre superflue. L'amour ne se commande pas, il se développe de lui-même, sous l'influence de la cause qui le fait naître ou de la *grâce*; il agit par attrait et non par autorité. Au bout de ce principe, la dialectique et l'histoire nous montrent le *quiétisme* (1). Nous l'excluons donc, 1° précisément parce qu'il exclut la loi. 2° L'amour de Dieu ne peut être transformé en précepte qu'autant qu'il y a une loi supérieure qui nous ordonne d'aimer Dieu. Cette loi, c'est qu'il est dans l'ordre d'aimer celui dont nous tenons tout, et qui est la source de tout bien. 3° Ce motif n'a pas d'uniformité. Toutes les âmes ne sont pas susceptibles d'éprouver l'amour au même degré. et, chez le même homme, il ne reste pas identique à tous les instants de la vie. Les mystiques parlent eux-mêmes de moments de langueur, de sécheresse, de tiédeur. La loi ne peut languir, ni défaillir, ni s'éclipser un seul moment; toujours elle doit commander avec une égale autorité, et l'homme doit lui obéir, quelles que soient les dispositions de son cœur. 4° L'amour par lui-même est aveugle s'il n'est éclairé et guidé par la raison. L'amour de Dieu doit reposer sur une idée exacte de la nature et des perfections divines. S'il est subordonné à un principe supérieur, ce n'est pas lui qui fournit la règle. 5° Quelque désintéressé qu'il soit, l'est-il entièrement? L'essence de l'amour est à la fois de se perdre et de se retrouver dans l'objet aimé. L'amour divin qui débute par le renoncement, l'oubli de soi, aspire à la possession de Dieu, et par là à la suprême félicité. L'union de l'âme avec Dieu ne peut anéantir le sentiment de la person-

(1) Voy. la controverse de Bossuet et de Fénelon au sujet du livre *Des Maximes des Saints*.

nalité. Autrement on tombe dans toutes les extravagances du mysticisme, que des promoteurs plus éclairés et plus sages de l'amour divin ont eux-mêmes condamnées : « Loin de « nous, dit saint Augustin, l'insupportable folie de croire « qu'on puisse ne pas s'aimer, ni s'aimer sans désirer être « heureux » (Cf. Bossuet, 5e *Récit sur les Maximes des Saints*). Saint François de Sales ajoute ce mot plus énergique encore : « Grande folie, de vouloir être sage d'une sa- « gesse impossible. » (*Traité de l'amour de Dieu*, I, ch. II.) « Tout amour de Dieu est intéressé en ce sens, que le motif de cet amour c'est que Dieu nous touche comme notre bien. » (*Ibid.*) « Notre besoin essentiel nous attache et nous assujettit à Dieu, comme à celui qui nous rend heureux en se donnant lui-même. » (Bossuet, 5e *Récit.*) — Lisez Malebranche, *Traité de l'Amour de Dieu* : Leibnitz, *Dissert. de philosophia platonica*, à propos de la querelle du quiétisme, t. II (Dutens), p. 224. — *Id.* t. IV, p. 265 et 203.

§ V. — Morale théologique. — Volonté de Dieu.

Selon quelques moralistes, théologiens ou philosophes, la morale n'a de fondement solide qu'autant que la loi qui s'impose à l'homme est prise dans la volonté supérieure de l'Être qui l'a créée et qui comme tel seul a le droit de lui commander. Là, dit-on, est la seule base légitime de l'*obligation* (Puffendorf).

Ce principe n'a rien qui choque au premier abord. Il faudrait s'empresser de l'accueillir s'il ne cachait une interprétation dangereuse, base de tout un système qu'il s'agit de préciser. Nous aussi nous professons que la loi morale doit être rapportée à Dieu comme à sa véritable source. Dieu est le bien suprême, il est la raison souveraine. Or, la loi c'est la raison. *Lex est ratio summa* (Cic. *de Leg.* I,). En Dieu la volonté se confond avec la raison. Mais celle-ci conserve le premier rang parmi ses attributs, autrement la volonté divine serait arbitraire. L'institution des lois morales

serait l'effet d'un pur caprice. Le *sic pro ratione voluntas*, s'appliquerait à Dieu ; ce qui est une impiété.

Une induction très-légitime et nécessaire transforme la loi morale et toutes les lois qui en dérivent en lois religieuses, expression de la raison de Dieu avec laquelle s'accorde sa volonté. Par là s'explique le caractère de sainteté et d'inviolabilité de cette loi écrite dans la conscience ; elle revêt ainsi sa suprême autorité.

Mais tel n'est pas le sens du système qui donne la volonté de Dieu comme principe de la loi morale. Ce système, forcé de se préciser, soutient que la loi morale émane d'un décret arbitraire de la volonté de Dieu, qui aurait pu créer d'autres lois, établir d'autres commandements, et, s'il avait voulu, leur donner une autre sanction. Dans cette doctrine, c'est la toute-puissance de Dieu qui décide de la nature du bien et du mal. Le bien et le mal, le juste et l'injuste ne sont tels que parce que Dieu l'a voulu ainsi.

Une pareille morale où s'est égaré un instant le génie de Descartes a été vivement combattue par tous les grands moralistes, (Platon, Leibnitz, Malebranche) et par les vrais théologiens eux-mêmes, (saint Thomas). Voici leurs raisons :

La loi qui *oblige* la volonté d'un être raisonnable et libre ne peut émaner d'une volonté qui apparaît elle-même comme puissance, non comme raison. Pris à la lettre, que signifierait ce principe : que le bien n'est bien, que le mal n'est mal que parce que Dieu l'a voulu ainsi ? c'est ôter à la vérité morale son caractère absolu. Les lois morales n'existent pas par un décret de la volonté divine : elles sont éternelles comme Dieu, et participent de son essence. Au point de vue religieux, elles ne sont pas l'expression de la *volonté* mais de la *raison* divine. Autrement on demandera comme Socrate à Euthyphron : « Le saint est-il aimé des dieux parce qu'il est saint ? ou est-il saint parce qu'il est aimé des dieux ? » Leibnitz dévoile les vices de cette dangereuse doctrine quand il dit : « Tous ces dogmes, quoiqu'un peu différents entre eux, savoir que la nature de la

justice est arbitraire, qu'elle est fixe, mais qu'il n'est pas sûr que Dieu l'observe, détruisent et la confiance en Dieu qui fait notre repos et l'amour de Dieu qui fait notre félicité. » (*Théodicée*, 2e part., § 177.) « Il est évident, dit Malebranche, qu'il y a du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, que ce qui est vrai au regard de l'homme est vrai au regard de l'ange et au regard de Dieu même, que ce qui est injustice ou dérèglement au regard de l'homme, est aussi tel au regard de Dieu même.» (Cf. *Traité de Morale*, ch. I.) — Les vérités éternelles, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. (Leibnitz, *Théod.* II, § 121.) (1) — En somme, qu'est ce système, sinon le scepticisme en morale ? On fait de Dieu un despote dont le règne est celui du bon plaisir ou une espèce de sophiste indifférent à la vérité et à l'erreur, transformant à son gré le bien en mal et le mal en bien ; pouvant dès lors dispenser qui il veut de l'observation des lois les plus sacrées de la moralité et de la justice par une exception qu'il peut multiplier en faveur de ceux qu'il aime, et dans l'intérêt de la religion. Qui ne voit les conséquences d'une pareille morale introduite dans la religion positive ? (Lisez Platon, *Euthyphron*, et *Rép.*, II.)

Si maintenant on veut se placer au niveau de l'opinion vulgaire, on verra que presque toujours, dans l'esprit de ceux qui font de la volonté de Dieu le principe du devoir, la nécessité de faire le bien a sa source unique dans les châtiments et récompenses que Dieu tient en réserve pour une autre vie. Mais alors, c'est faire reposer la loi sur sa sanc-

(1) « Si pour être juste il faut toujours vouloir ce que Dieu veut, c'est uniquement et précisément parce que Dieu veut toujours selon l'ordre immuable de ses perfections, et qu'il ne peut jamais se démentir. C'est à quoi il faut bien prendre garde. Car lorsqu'on attribue à Dieu des volontés purement arbitraires et indépendantes de cette loi, et qu'on s'imagine que c'est vertu que de s'y soumettre, on tombe dans l'erreur et le dérèglement. On fait Dieu injuste, c'est là l'erreur : et le dérèglement consiste dans la conformité de sa volonté avec celle d'un Dieu imaginaire. La loi éternelle n'est point arbitraire, c'est l'ordre immuable des perfections divines. Dieu peut ôter à ses créatures l'être qu'il leur a donné librement ; mais le souverain domaine qu'il a sur elles ne lui donne pas le droit de les traiter injustement. L'être est pure libéralité ; mais le bien-être et le mal-être, le plaisir et la douleur, la récompense et la peine doivent être réglés selon l'ordre immuable de la justice, que le juge aime invinciblement et par la nécessité de sa nature. » (Malebranche, *Traité de l'Amour de Dieu.*)

tion, ce qui lui ôte son autorité propre et la détruit ; c'est donner à la conduite humaine pour unique mobile la crainte et l'espérance, c'est-à-dire l'intérêt. Nous retombons dans le système de l'*intérêt* (1).

(1) Lisez Platon, *Rép.* II ; — Leibnitz, *Théodicée*, 2e partie, § 177 et suiv ; — Malebranche, *Entret. Met.*, VIII, § 14 ; Id., *Traité de Morale ;* — Clarke, *Des Devoirs immuables de la Religion naturelle*, 3e Disc.

CHAPITRE II

DE LA LOI MORALE

(PARTIE THÉORIQUE.)

Οὔθ' ἕσπερος οὔθ' ἑῷος οὕτω θαυμαστός.
(ARIST. *Eth. Nic.* V, 3.)

ART. I. — DE L'IDÉE DU BIEN COMME BASE DE LA LOI MORALE.

§ I. — Idée du bien ; ses diverses définitions.

Lorsque nous descendons en nous-mêmes, nous trouvons, à côté des notions universelles et nécessaires de la raison qui servent de base à la science et à nos jugements en matière spéculative, une idée sur laquelle reposent les vérités pratiques et tous nos jugements relatifs à notre conduite et à celle de nos semblables. Cette idée d'où découlent les autres conceptions morales, celle du *devoir* et de l'*obligation* du *vice* et de la *vertu*, du *mérite* et du *démérite*, des *récompenses* et des *châtiments*, premier fondement de la législation et des institutions humaines, c'est l'*idée du bien*, d'où naît la *distinction du bien et du mal.*

L'*idée du bien* est une de ces notions universelles et nécessaires de la raison dont nous avons étudié la nature, l'origine et la formation dans l'intelligence humaine (p. 125). L'analyse peut bien faire ressortir ces divers aspects, la définir en cette sorte et la revêtir de formules différentes : mais en soi, comme toutes les notions simples de l'esprit, elle échappe à la définition et n'a pas besoin d'être définie. Nous donnerons cependant quelques-unes de ces formules.

1° Le bien, c'est la *fin*, la destination propre à chaque être. Tout être, par cela même qu'il existe et qu'il est doué de certaines qualités, a aussi une fin qui répond à sa nature.

De l'accord de ces deux termes, la nature et la fin d'un être, résulte le bien. Toutes les fins particulières tendant à une fin commune forment le bien général. La fin suprême, ce centre commun qui attire à lui tous les êtres émanés de sa substance, c'est le *souverain bien.* (Aristote, *Mét.*, XII, 7. *Eth. Nic.* I, 7.) Le bien se définit donc *la conformité des êtres avec leur fin*, ou, selon la formule stoïcienne, *avec la nature*, la nature et la fin étant corrélatives. « Le principe du rôle de chaque être dans l'univers, c'est sa nature. » (Aristote, *Mét.*, XII, 10.)

2° De la comparaison d'un être avec lui-même et avec les autres êtres naît sa *loi.* La loi est ce rapport invariable. C'est le sens de la définition toute platonicienne et stoïcienne de Montesquieu : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » (*Espr. des Lois*, ch. 1.) Le bien est ainsi pour un être l'accomplissement de sa loi, expression de sa nature conforme elle-même à sa fin. Le bien général est l'observation des lois qui régissent l'ensemble des êtres.

3° La loi, à son tour, se définit la *raison : ratio profecta a rerum natura.* (Cic. *De Leg.* II. 4.) La raison est en effet le premier principe des choses (Platon) ; elle détermine la nature de chaque être, lui assigne sa fin, mesure son rapport, lui impose sa loi. L'accord des fins entre elles, la convenance des parties, la proportion, la régularité, la mesure, manifestent l'intelligence et sont la raison elle-même. (Platon, *Lois.* X.)

Ainsi, faire le bien, suivre sa nature, observer sa loi, se conformer à la raison, sont des formules à peu près identiques et qui expriment les points de vue divers d'une même idée. Ces expressions, la raison, la loi, la nature, la fin, λόγος, νόμος, φύσις, τέλος, sont synonymes dans la langue des anciens philosophes. (Platon, Aristote, Zénon.)

Toutes ces notions rentrent elles-mêmes dans la notion générale d'*ordre*, τάξις. L'ordre, c'est l'accord des êtres avec leur fin, le développement régulier des natures, le concours harmonieux des êtres et l'ensemble de leurs lois.

Le bien, c'est l'ordre, καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ (Arist. *Mét.*, XII, 10) ; « l'ordre, c'est la raison visible. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. I.)

En se plaçant à ce point de vue élevé, on trouverait que, le *bien* et le *beau*, dans leur essence, sont identiques (καλὸν κἀγαθόν, Platon) ; car le beau, c'est l'ordre visible, l'expression harmonieuse du bien (*forma, facies honesti*. Cic. *De Off.* I, 5.) Le bien, c'est aussi le *vrai;* car la vérité des choses, c'est le fond de leur être, leur essence et leur loi ; c'est l'accord de la nature avec elle-même ou avec sa fin. La loi, c'est la vérité morale s'adressant à la volonté, comme la vérité métaphysique s'adresse à l'entendement. (Voy. Platon, *Philèbe*, *Phèdre*, *Gorgias*.)

Tels sont les principaux aspects de l'idée du bien, mais elle est parfaitement indépendante de ces définitions ; elle est une des notions simples et premières de l'intelligence.

Laissant à part la métaphysique, nous dirons avec Cicéron qui traduit Platon : « L'homme est le seul animal qui comprenne l'ordre, la convenance des choses : *Unum hoc animal sentit quid sit ordo, quid sit quod deceat.* (*De Off.* I, 4.) Il le comprend parce qu'il est doué de raison, *quod rationis est particeps.* Il pense que l'ordre doit être la règle de ses pensées et de ses actes, *ordinem in consiliis factisque conservandum putat.* (*Ibid.*) L'ordre, c'est l'*honnête*, *quod quærimus, honestum.* (*Ibid.*) L'honnête se distingue de l'*utile,* en ce que l'utile n'est rien par lui-même : il est simplement un moyen pour un but qui n'est pas en lui. Aussi change-t-il de nature avec la fin pour laquelle il est destiné ; l'honnête qui repose sur la convenance ou la nature essentielle des choses est invariable et absolu. *Honestum id intelligimus, quod tale est ut, detracta omni utilitate, per se ipsum possit jure laudari.* (*De Finib.* II, 14.)

Mais la notion du bien, comme toutes les notions de la raison, n'existe pas d'abord sous cette forme claire, distincte et générale. Confuse et enveloppée dans les jugements particuliers, elle s'éclaircit et se développe peu à peu par le procédé qui a été décrit (p. 168). Mais quand, par la réfle-

xion, l'homme s'est mis en possession de cette idée et de celles qui l'accompagnent, rien ne peut la bannir de l'esprit ni complètement la détruire. Ni la passion qui nous aveugle, ni le sophisme qui défigure la vérité ne sauraient l'anéantir ou l'effacer : ces vérités font partie de la raison. Il y a une souveraine convenance entre les choses morales, qui leur assigne le même rang dans notre esprit qu'aux vérités nécessaires de l'ordre spéculatif et mathématique. C'est ce qu'il s'agit de démontrer en prenant l'idée du bien dans sa forme la plus simple, *la distinction du bien et du mal*, telle qu'elle se fait dans toute intelligence.

§ II. — Distinction du bien et du mal ; sentiments qui l'accompagnent.

L'homme, dès qu'il est capable d'intelligence et de discernement, distingue immédiatement le bien du mal dans les actes particuliers qui lui sont offerts. Il voit ou il sent sur-le-champ que telle chose est dans l'ordre, qu'elle est convenable, que telle autre est contraire à l'ordre et déroge à la convenance naturelle ; que partant l'action qui réalise cet ordre ou viole cette convenance est bonne ou mauvaise. Pour cela il n'est besoin ni de calcul ni de raisonnement, *non tam definitione quam communi omnium judicio.* (Cic. *De Finib.* II, 14.) Dans les cas simples et ordinaires, l'esprit démêle sur-le-champ le *bien* du *mal*, comme dans une proposition simple il discerne le *vrai* du *faux*. Il comprend, par exemple, qu'il est conforme à la nature d'un être intelligent de connaître la vérité, que l'ignorer volontairement, l'altérer et la défigurer est un mal. Pour lui la franchise et la véracité sont des qualités louables, le mensonge et la dissimulation des vices méprisables. Il comprend qu'il est bien de tenir sa promesse, de rester fidèle à ses engagements ; qu'il est mal d'y manquer ou de les violer. L'ingratitude lui paraît odieuse et la reconnaissance envers ceux qui nous font du bien, un devoir. Il en juge ainsi, non parce qu'il considère les conséquences des actes ou en faisant un re-

tour sur lui-même, mais abstraction faite de tout intérêt, *detracta omni utilitate* (Cic.) uniquement parce que de ces actions les unes sont conformes à l'ordre, à la nature des choses et de la raison (1).

L'éducation sans doute est nécessaire pour développer ces premières notions, qui d'abord ne sont que des lueurs, *virtutum quasi scintillulas* (Cic. *De Fin.* V, 15) ; mais il en est de même de toutes les vérités. Elles ne sont innées qu'en ce qu'elles forment l'essence de la raison et se développent avec elle. La passion aussi peut les obscurcir et aveugler l'esprit ; mais la raison calme et dirigée sur elle ne peut les voir autrement qu'elles sont : l'expression de la nature éternelle des choses. Ceux même qui violent sans cesse la loi ne peuvent pas ne pas la reconnaître. *Etiam qui non sequuntur illam vident.* (Sénèque, *De Benef.* IV, 17.) Et la vertu a de tels charmes que les méchants ne peuvent s'empêcher de lui rendre hommage. *Adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora.* (*Ibid.*— Lisez le passage entier.) Les esprits les plus froids et les plus sévères, accoutumés à méditer sur cet ordre de vérités, se sentent émus d'une admiration que la contemplation des lois de la nature n'excite pas à ce degré. « Non, l'étoile du soir et l'étoile du matin n'excitent pas autant d'admiration. » C'est Aristote qui parle, (*Eth. Nic.* V, 3.) — « Il y a deux choses, dit Kant, qui remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours nouveaux, le ciel étoilé au-dessus de nos têtes, et la loi morale au-dedans de nos cœurs. » C'est le langage de Platon : *Quæ si oculis cernerctur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sui* (Cic. *De Off.* 1, 5. Cf. Platon, *Phèdre.*)

(1) « Qu'on prenne, si l'on veut, un homme d'une médiocre capacité, pourvu qu'il ait le jugement droit. Si cet homme n'a jamais ni lu ni ouï dire qu'il s'est trouvé des philosophes qui ont dit et soutenu sérieusement qu'il n'y point de distinction nécessaire et naturelle entre le bien et le mal moral, je suis persuadé que, du premier abord, il aura tout autant de peine à croire que des gens d'esprit aient pu avancer des choses si absurdes et si extravagantes, qu'il en aurait à croire les gens qui lui diraient qu'un géomètre a osé affirmer sérieusement qu'une ligne courbe a des parties posées aussi également entre ses extrémités que la ligne droite. « (Clarke, *Disc. sur les Devoirs immuables de la Religion nat.*, chap. III.)

On est donc autorisé à regarder cette idée, qu'elle soit prise dans sa forme primitive ou développée, comme une des notions fondamentales et absolues de la raison. Tout être humain la possède et ne peut la méconnaître sans renoncer à sa prérogative d'être intelligent et raisonnable, comme il ne peut nier le rapport de cette idée avec sa volonté, sans cesser d'être un être moral. C'est ce qui devient évident quand on examine les autres notions qui sortent de cette idée première. Plusieurs idées en effet dérivent de cette notion ; voyons comment elles se succèdent et s'engendrent les unes des autres.

§ III. — Idées qui dérivent de la notion du bien ; obligation, devoir, vertu, mérite, justice.

1° *Obligation, devoir.* — Appliquée d'abord au spectacle de la nature et des êtres qu'elle contient, l'idée du bien nous révèle l'*ordre physique*. Nous concevons l'univers physique comme un ensemble d'existences qui ont chacune leur destination particulière, et concourent à l'accomplissement d'une fin commune. Dès lors il y a dans le monde *ordre*, *harmonie*, *beauté*.

Appliqué aux créatures intelligentes et libres, ce principe éveille en nous l'idée de l'*ordre moral*. Ici encore tous les êtres ont une destination qui dérive de leur nature, et ils doivent concourir à la réalisation d'une même fin. Mais tandis que dans le monde physique, les êtres accomplissent leur destinée aveuglément et fatalement, dans le monde moral, ils l'accomplissent avec *conscience* et *liberté*.

Or, de ce fait d'une volonté libre mise en présence de la loi, naît pour l'être capable de la réaliser, *l'obligation* d'y conformer ses actes. Elle lui apparaît comme la règle de toute volonté raisonnable. Elle ne le contraint pas, mais l'oblige ; car la loi d'un être libre, c'est de l'être raisonnablement. Là est la vraie liberté.

De l'obligation naît le *devoir*. La définition stoïcienne τὸ καθῆκον, ce qui convient, ne dit pas assez. Le devoir est

l'obligation comprise et sentie. Les êtres physiques obéissent forcément à la loi qui les régit et les gouverne à leur insu. L'être doué de liberté, au contraire, sait qu'il peut, s'il le veut, violer la loi ; mais il sait aussi que s'il *peut* l'enfreindre, il *doit* l'accomplir. Il se sent lié et enchaîné par une nécessité qui lui laisse toute sa liberté, mais en même temps lui impose, avec le devoir de faire ce qui lui paraît bien, la responsabilité de ses actes. Il comprend dès lors que se mettre en opposition avec cette loi, expression de l'ordre, est un mal qu'il doit éviter. La *nécessité physique* fait ici place à une *nécessité morale* parfaitement conciliable avec la liberté de l'agent, sujet de la loi sans être son esclave.

2° *Vertu.* — A cette idée du devoir et de l'obéissance volontaire à la loi, joignez l'intention pure et désintéressée, l'effort nécessaire pour l'accomplir, le sacrifice que la loi impose, vous aurez l'idée de la vertu, surtout si l'effort réitéré est converti en habitude. La vertu se définit l'habitude de bien faire, de conformer sa volonté à la loi morale. C'est, comme dit Aristote : « l'habitude d'agir selon la raison. » (*Eth. Nic.* II), ou, suivant Platon : « la bonne habitude de l'âme. » (*Rép.* IV.)

3° *Mérite et démérite.* — La vertu est entourée d'obstacles, elle exige l'effort et commande le sacrifice. Sans doute elle est désintéressée, mais par là même elle se crée un droit au bonheur proportionné à l'effort et au sacrifice que le devoir a coûté. Le bonheur n'est plus ainsi une simple conséquence du bien, c'est un *droit* acquis vis-à-vis de la justice absolue qui règle l'accord du bien et du bonheur pour les êtres libres. Telle est l'idée du *mérite*. Le rapport inverse engendre l'idée du démérite ; celle d'un malheur que doit subir le coupable et proportionné à sa faute ou à sa culpabilité. C'est une dette contractée envers la loi qui exige une réparation, une *expiation*. De là les idées de *récompense* et de *châtiment* ou de la double sanction rémunératrice et pénale.

« Ces idées, comme dit Platon, sont enchaînées par des

raisons de fer et de diamant, » σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις. (*Gorgias*).

4° *Justice.* — L'*équité* est l'exacte observation de ce que prescrit la loi morale dans nos rapports avec nos semblables ; elle se confond avec le bien lui-même ou la vertu. Dans son acception restreinte, le *droit* est la prérogative, attachée à l'être libre ou à la personne, d'être respectée dans tous les développements inoffensifs de sa liberté. Le droit, ainsi conçu, est le corollaire du devoir. Ce qui rend ainsi notre liberté sainte et inviolable aux yeux des autres, c'est qu'elle a des devoirs a remplir et qu'elle est responsable de sa destinée. Son premier droit est donc le libre usage de ses facultés compatible avec la liberté de ses semblables. Le devoir est l'origine du droit, et la morale est le fondement du droit naturel.

5° *Idée du souverain bien et d'une justice absolue.* — Ces idées sont parfaitement claires et distinctes dans la conscience humaine; mais leur intelligence n'est complète et leur autorité n'a toute sa force qu'autant qu'elles ont été rattachées à leur dernier principe, qui est Dieu même, le bien souverain, la justice absolue et parfaite. Nous trouvons en nous, l'idée du bien ; mais quand nous examinons ses caractères, elle nous apparaît comme supérieure à nous puisqu'elle nous commande. Toutes ces idées universelles et nécessaires qui l'accompagnent sont, comme elle, la raison même dont nous participons; elles sont quelque chose de Dieu, ou Dieu même. (Bossuet.) τοῦτο ὁ θεός. (Aristote. Cf. Fénelon, *Exist. de Dieu*, 2e part.) L'*idée du bien*, c'est l'idée des idées, c'est le bien lui-même, (Platon, *Rép.*, VI,) Elle régit tout l'ordre moral, nous fait sujets du même maître et du même souverain. *Unusque erit quasi magister et imperator omnium Deus* (Cic. *De Leg.* III.)

La morale nous conduit ainsi par une induction nécessaire à la théodicée. Elle y trouve son achèvement, et, sinon sa base, l'explication de son principe.

ART. II. — QUE L'IDÉE DU BIEN REMPLIT TOUTES LES CONDITIONS DE LA LOI MORALE.

Nec erit alia Romæ, alia Athenis.
(Cic.)

Cette loi souveraine, à la Chine, au Japon.
Inspira Zoroastre, illumina Solon.
(Voltaire, *De la loi naturelle.*)

L'idée du bien qui doit être la règle de nos actions, remplit-elle toutes les conditions que nous avons vainement demandées à d'autres motifs?

I. Universalité. — L'homme conçoit l'ordre, *sentit quid sit ordo* (Cic.). C'est un des attributs essentiels et distinctifs de sa raison. Tout homme chez lequel la raison est éveillée et attentive, discerne le bien du mal, le juste de l'injuste, comme il distingue le vrai du faux, le beau du laid. Cet attribut de l'espèce humaine doit se retrouver dans tous les individus qui la composent. Aussi, malgré l'extrême inégalité qui se remarque entre eux, on reconnaît certaines notions communes qui servent de base à leurs jugements en matière morale. Au dernier degré de culture et d'abaissement comme au plus haut degré de l'échelle morale, cette identité se révèle partout où l'on entrevoit les lueurs de la raison, *scintillulas, notitias parvas.* Mais ce qui fait l'universalité de ces notions comme leur innéité, c'est qu'une fois la raison développée, dans un homme ou chez un peuple, elle ne peut pas ne pas voir ces vérités et les voir autrement qu'elles sont, comme formant l'essence même et la nature éternelle des choses. Ces vérités, quand la réflexion s'y applique, ont pour elles l'évidence des vérités mathématiques, dont elles ne diffèrent que parce qu'elles régissent les êtres libres, non les corps et la matière. Tous les hommes comprennent ces vérités et les comprennent de même. Il n'y a pas deux façons de les entendre. On peut les concevoir d'une manière plus ou moins claire, les revêtir de formules plus ou moins savantes; mais en soi la notion du bien et du mal, du juste et de l'injuste est la même dans

l'esprit du pâtre ignorant que dans celui de Leibnitz ou de Platon. Ici toutes les intelligences sont égales. L'idée du bien remplit donc la première condition de la loi morale : l'universalité. *Omnium una est regula* (Cic. *de Off.* III, 20.).

Pour rendre ceci évident, nous prendrons quelques exemples. Tout homme disons-nous, pensera comme un autre homme sur les vérités suivantes, et comprendra parfaitement les raisons qui les établissent s'il est capable de réflexion.

1° Voici un *être intelligent;* n'est-il pas vrai que par cela seul qu'il est intelligent, il s'établit entre lui et la vérité un certain rapport dérivant de la nature des deux termes et qui constitue sa loi (1) ? Cette loi se formule ainsi : connaître la vérité pour un être intelligent est un bien ; l'ignorer un mal, l'ignorer volontairement un plus grand mal. Se tromper est également un mal ; car l'erreur, surtout l'erreur volontaire, substitue à un rapport vrai un rapport faux contraire à la nature et à la fin de l'être intelligent. Ainsi, le rapport entre l'intelligence et la vérité constitue une loi invariable, nécessaire, qui est la loi de tout esprit comme esprit. Un esprit peut être anéanti ; sa loi subsiste, comme loi absolue des êtres intelligents. Et l'on peut en tirer une foule de lois particulières ou de règles pratiques comme de dire la vérité, d'être droit et sincère dans ses discours et dans ses actions, de ne pas mentir, calomnier, etc. Cela est bien ou mal indépendamment de toute notion d'utilité et d'intérêt, *detracta omni utilitati* (Cic.) Cela est évident comme une vérité géométrique.

2° Supposez un *être sensible*, capable de jouir, de désirer, d'aimer. De sa nature dérive pour lui cette loi d'aimer et de désirer ce qui est réellement aimable, et désirable, c'est-à-dire ce que la raison conçoit comme ayant en soi des qualités bonnes ; de se détourner des choses qui offrent les qualités contraires. Donc si cet être a quelqu'empire sur ses

(1) On verra aussi dans ces exemples que la définition de Montesquieu, (*Esprit des Lois.*) tant attaquée, est parfaitement vraie : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.

inclinations, il doit leur donner une direction conforme à cette fin et à cette loi. Autrement sa conduite comme ses sentiments sera vicieuse et mauvaise. Il en est ainsi comme en géomérie ; quand une figure est donnée, il s'en suit certains rapports qui sont les lois de cette figure. Là est donc l'ordre, le bien en soi, comme le vrai, indépendamment de toute considération d'intérêt ou de bonheur. Le bonheur sera compris dans l'accomplissement de la loi, il en sera la suite ou la conséquence, non la base et le principe. « Le bien engendre le bonheur, non le bonheur le bien » (Aristote, *Eth. Nic.*) Toutes les lois dérivant de cette loi générale de l'être sensible auront le même caractère de nécessité et d'universalité que cette loi elle-même.

3° Que cet être soit *libre*, maître de lui et de ses actes, capable de choisir et de se déterminer par lui-même ; il en résultera un nouveau rapport avec lui-même et avec les autres êtres, comme lui créés libres. Une première loi, source d'autres lois, sera qu'étant libre il doit rester libre. La seconde sera de ne pas attenter à la liberté des autres êtres. Bornons-nous à la première. Il irait, disons-nous, contre sa nature en laissant sa liberté se dégrader, se perdre ou s'affaiblir, devenir le jouet du caprice et de la passion ; il doit même chercher à la fortifier et à l'augmenter. Il viole cette loi s'il se laisse entraîner, dominer, asservir par ses penchants, s'il ne maintient pas sa liberté contre toute cause matérielle ou morale qui tend à la lui enlever et à l'opprimer. Il est alors dans un état contraire à sa nature, abstraction faite de toute autre considération. L'ordre moral en lui est violé. De plus, la liberté, quoique bonne en soi, étant un moyen pour une fin plus haute et pour un bien plus positif, la volonté doit faire effort pour réaliser ce bien. Supposons donc une volonté capable de choisir entre le bien et le mal, d'accomplir l'un et de rejeter l'autre, de faire effort dans l'un et l'autre sens, elle le doit. La loi de la volonté sera ainsi déterminée par sa nature même et son rapport avec son objet. Quiconque violera cette loi et intervertira ce rapport, fera mal. Toute volonté créée libre

sera régie par cette loi qui ne peut être changée. Imaginez le contraire, qu'une volonté libre soit créée pour trouver sa destinée et sa loi dans le mal, l'avilissement, la dégradation, s'y complaire et choisir le mal pour le mal, vous ne le pouvez ; ce serait dans l'ordre intellectuel une absurdité, dans l'ordre religieux une impiété, dans l'ordre moral une monstruosité.

Tout cela, disons-nous, est vrai d'une vérité aussi absolue et aussi évidente que la vérité mathématique. (Voy. clarke, *Disc. sur les Devoirs immuables de la Religion nat.* ch. III.)

En continuant de raisonner ainsi on verrait se dérouler l'ensemble des lois morales avec leur immutabilité et leur universalité. Ces vérités, dans la pratique, sont méconnues : « mais si la géométrie, dit Leibnitz, s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, nous ne la contesterions et ne la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède. » (*Nouv. Ess.*, liv. I, ch. II.)

Sans abuser de l'analogie, nous disons qu'il en est ici comme des côtés d'un carré, d'un triangle, du rapport des rayons du cercle à la circonférence. De ces rapports naissent des lois également nécessaires qui règlent le développement total de l'être pris en lui-même et dans l'ensemble de ses parties. Ainsi, entre la raison, la volonté et la sensibilité, dans l'homme, il existe un rapport qui dérive de la nature de ces facultés. Par sa nature même, la raison est appelée à diriger les deux autres facultés, à commander à la volonté et à régler la passion. « C'est le fil d'or, comme dit Platon (*Lois*, I), qui doit diriger les autres fils. » La volonté doit lui obéir et lui soumettre la passion ; celle-ci doit être modérée et tempérée : tel est l'ordre et la loi. L'individu sera bien réglé quand cet ordre sera établi et maintenu en lui. « Le désordre sera dans l'âme quand ce rapport sera interverti. » (V. Platon, *Rép.* XI.) Tout cela est vrai comme la vérité géométrique. Aussi nous croyons avoir suffisamment démontré l'universalité, l'immutabilité et l'inva-

riabilité de l'idée qui sert de fondement à la loi morale.

II. Autorité. — Mais si la loi apparaît la même dans la conscience de tous les hommes, a-t-elle l'autorité qui doit lui soumettre les volontés comme les intelligences ? la vertu de commander lui est-elle inhérente? En vain essaierait-on de lui contester ce nouveau caractère; oui, la vérité ici a une voix impérative. Le nier, c'est se mettre en opposition avec les faits les plus manifestes, ne tenir aucun compte du témoignage de la conscience; c'est oublier ou déclarer impropres les formes du langage humain qui traduisent la pensée universelle. Toutes les fois qu'il s'agit de la conscience, nous disons qu'elle ordonne et qu'elle défend, qu'elle approuve et condamne, récompense et punit. La loi qu'elle proclame est donc une loi souveraine qui veut être obéie; elle parle avec autorité. Que l'on explique autrement les locutions les mieux consacrées des moralistes, interprètes les plus fidèles de la conscience humaine : *Lex est ratio summa, insita in natura, quæ jubet ea quæ facienda sunt, prohibetque contraria* (Cic. *De Leg.* I, 6.); *ejus ea vis, ut recte facere jubeat, vetet delinquere.* (*Ibid.*) Que veut dire le *dictamen* de la conscience, si elle n'a que des conseils à donner ? Il faut une étrange préoccupation d'esprit pour méconnaître ce caractère empreint dans toutes les décisions de la conscience humaine. Aussi les vrais théologiens l'ont reconnu comme les moralistes. « L'homme qui voit ces vérités, dit Bossuet, par ces vérités, se juge lui-même et se condamne quand il s'en écarte, ou plutôt, ce sont ces vérités qui le jugent. » (*Conn. de Dieu*, ch. 4.) « Tous entendent la voix de la vérité qui *ordonne* de ne point faire ce qu'ils ne voudraient pas qu'on leur fît ; et ceux qui n'*obéissent* point à cette voix sentent des reproches intérieurs qui les menacent et les punissent de leur désobéissance, pourvu qu'ils rentrent en eux-mêmes et qu'ils entendent la raison. (Malebranche, *Entr. Mét.* III, IV.) C'est « ce tribunal intérieur qui siége au-dedans de nous, inflexible comme Rhadamanthe. » (Platon.) *Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos.* (Sénèque, *Ep.* 41.) Les poètes

parlent comme les philosophes. Le paganisme lui-même, fort peu moral en ses dieux, a personnifié ces idées dans des images augustes et terribles. (Voy. les *Euménides* d'Eschyle.)

Il y a plus, dit Clarke, « ce qui oblige véritablement et formellement, c'est le *dictamen* de la conscience, le jugement intérieur que l'homme porte sur telle et telle loi, dont l'observation lui paraît juste et conforme aux lumières de la droite raison. C'est en cela précisément que consiste le fondement de l'obligation ; c'est ce qui la rend plus forte que ni l'autorité du dictateur, ni la vue des peines et des récompenses. (*Disc.* 3.) « La plus grande, la plus forte des obligations, est celle qu'on ne saurait violer sans se condamner soi-même. — L'obligation originelle est fondée sur la raison éternelle des choses. » (*Ibid.*)

Que la raison reconnaisse ensuite qu'elle-même n'a d'autorité que parce qu'elle participe d'une raison plus haute et d'une volonté avec laquelle elle se confond ; qu'elle comprenne que la conscience est la voix de Dieu se faisant entendre dans l'âme humaine et une révélation intérieure, cette induction est très-naturelle et très-légitime. Quiconque ne remonte pas ainsi plus haut que la conscience, n'a pas l'explication véritable de son caractère impératif et de son autorité. Mais la loi qui lui apparaît, même abstraite, ne commande pas moins, quoique séparée de son principe. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'identité de la loi naturelle et de la loi divine une fois clairement aperçue, celle-ci emprunte à cette consécration une autorité nouvelle et une majesté qu'elle n'avait pas ; ce qu'il serait absurde de méconnaître. On a raison de dire aussi que si la loi ne subit cette transformation, elle risque de s'obscurcir, de s'affaiblir dans les âmes, qu'elle est moins efficace et moins puissante, moins capable d'engager victorieusement la lutte contre les mauvais penchants de notre nature, de résister à la passion et à ses entraînements, que l'homme vicieux et corrompu parviendra plus facilement à comprimer sa voix et à étouffer le remords. Mais dire que par elle-même la

conscience n'a aucune autorité, c'est afficher le paradoxe le plus hardi et le plus dangereux. Cette imprudence met le dogme lui-même en péril ; car la morale religieuse emprunte aux vérités éternelles que révèle la conscience humaine le caractère d'obligation et d'inviolabilité dont ses préceptes sont revêtus, indépendamment de la considération des châtiments et des récompenses dans une autre vie. C'est par là que la loi divine est sainte ; autrement elle n'est plus que l'expression de la volonté d'un être tout-puissant, et l'on rentre dans le système déjà réfuté plus haut, et qui n'est qu'une forme du système de l'intérêt. (p. 528.)

En vain dira-t-on qu'étant puisée dans notre raison cette loi manque d'autorité, que l'homme ne peut se commander à lui-même, qu'il n'obéit qu'à un *supérieur*. — C'est méconnaître le caractère de la raison. La raison est impersonnelle. (V. p. 132.) Cette loi que je trouve en moi, ce n'est pas moi qui l'ai faite ; en lui obéissant, ce n'est pas à moi que j'obéis ; elle est indépendante de ma volonté et des formes de ma personnalité ; elle était avant moi et avant que les choses fussent ; elle est éternelle et immuable comme l'immuable vérité qu'elle exprime. En conformant ma conduite à ces principes, je ne suis donc pas ma règle à moi-même. Cette règle est supérieure à moi. « C'est la loi à laquelle sont soumis et les dieux et les hommes. » — Écoutez Fénelon : « Cette règle fixe et immuable est si intérieure et si intime que je suis tenté de la prendre pour moi-même : mais elle est au dessus de moi, puisqu'elle me corrige, me redresse, me met en défiance contre moi-même. » (Fénelon, *Exist. de Dieu.* Cf. Bossuet, *loc. cit.*)

III. Obligation. — Cette loi ne tire que d'elle-même son autorité. N'y eût-il aucune puissance divine et humaine pour la faire respecter, elle n'en conserverait pas moins son empire sur des êtres raisonnables et libres : elle n'en serait pas moins inviolable et sacrée. Ici est réalisée la véritable idée de l'obligation, d'une puissance qui commande sans contraindre, qui lie les volontés sans forcer les actes. Cette loi laisse à l'homme sa dignité et le mérite de ses œuvres : sa

dignité, car en lui obéissant, il se sent pleinement libre ; le mérite de ses actions, car le mérite ne peut naître que d'une conduite désintéressée. Enfin, la morale n'a plus seulement des *conseils* à donner ; ses maximes prennent un caractère impératif. Ce sont des *préceptes* auxquels correspondent autant de *devoirs* stricts et rigoureux.

IV. Clarté, possibilité. — Dès lors la conduite humaine n'est plus livrée aux prévisions incertaines et aux lenteurs d'un calcul difficile de probabilité. La loi est claire et intelligible pour tous : *æquitas enim lucet ipsa per se.* (Cic. *De Off.* I, 9.) On peut se tromper dans ses applications, mais l'erreur involontaire n'est jamais imputable. — Des obstacles peuvent, doivent même s'opposer à sa réalisation ; la vertu consiste à lutter contre eux. Si l'homme succombe dans la lutte, il n'en a pas moins triomphé. La victoire de la volonté est toujours possible. Tous ses efforts n'eussent-ils abouti qu'à remuer un grain de sable, le mérite est aussi grand que si elle avait déplacée des montagnes. La loi morale est donc toujours praticable à tous les instants de la vie, dans toutes les circonstances, parce qu'elle régit plutôt les intentions que les actes. *Bene vivere in omni loco positum est.* (Sénèque, *Ép.* 28.) — *Omnes bene vivendi rationes in virtute sunt collocandæ propterea quod sola virtus in sua potestate est. Omnia præter ea subjecta sunt fortunæ dominationi.* (Cic. *ad Her.* 4.)

ART. III. — CONSCIENCE MORALE.

> Il est au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos propres actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience.
>
> (Rousseau, *Émile*, IV.)

1° Sa nature. — La faculté par laquelle l'homme distingue le bien du mal, le juste de l'injuste, soumet à cette règle ses actions et celle de ses semblables, s'appelle *conscience morale.* C'est la *raison* elle-même dans une de ses formes les plus élevées ; on la nomme quelquefois *raison*

pratique; mais il n'y a toujours qu'une raison comme une vérité. Nous n'aurions donc qu'à répéter ce qui a été dit ailleurs de la raison (V. p. 132 et 135.)

La conscience morale n'est pas le *sens intime* qui s'appelle aussi conscience. Celle-ci est un simple témoin de ce qui se passe en nous. La conscience révèle la loi et juge les actes en les confrontant à cette règle immuable et absolue.

II. Sa double fonction. — La conscience morale, comme la raison en général, a, en effet, deux fonctions : elle *conçoit* la loi et l'*applique :* c'est à la fois un législateur et un juge. De plus, ce tribunal permanent et sans appel qui réside en nous, devant lequel comparaissent toutes nos actions, est un pouvoir rémunérateur et vengeur. La loi porte avec elle sa sanction. Toute infraction à la loi morale est immédiatement punie par le *remords*, et tout acte conforme à cette loi récompensé par la *satisfaction* d'avoir bien fait, par une jouissance calme et pure dans laquelle réside le véritable bonheur.

III. Faits sensibles de la conscience. — Il faut donc reconnaître dans la conscience 1° des *idées* et des *jugements* qui émanent de la raison, 2° des *sentiments* qui appartiennent à la sensibilité. Les faits sensibles suivent ou accompagnent les actes de la raison et sans eux ne peuvent s'expliquer. La jouissance morale, l'amour du bien, l'admiration, l'estime, le mépris, l'indignation, la honte, le remords naissent des idées et des jugements que renferme la conscience. Aussi aurait-on tort d'y chercher la loi dont la satisfaction morale et le remords sont la sanction non le principe. (V. p. 527).

ART. IV. — OBJECTIONS CONTRE LA LOI MORALE.

> Jamais un parricide, un calomniateur,
> N'a dit tranquillement dans le fond de son cœur :
> Qu'il est beau, qu'il est doux d'accabler l'innocence !
> De déchirer le sein qui nous donne naissance !
> Dieu juste, Dieu parfait, que le crime a d'appas !
> (Voltaire.)

I. Diverses objections ont été faites contre l'universalité de la loi morale et l'uniformité de la conscience qui la ré-

vèle. On s'est attaché à faire ressortir la *diversité des jugements* que portent les hommes sur le *bien* et le *mal*, comme sur le vrai et le faux, le beau et le laid, etc. La divergence des opinions et des systèmes n'est, dit-on, pas moindre sur le juste et l'injuste, que sur les vérités de l'ordre spéculatif; l'opposition éclate partout dans les mœurs, les lois et les coutumes. On s'est plu à recueillir une foule de faits qui semblent justifier cette opinion, des usages qui blessent la décence, des pratiques révoltantes et bizarres qui choquent toutes nos idées de bienséance et d'honnêteté, des institutions manifestement contraires aux notions les plus simples de justice et de moralité. On a cité le vol permis à Lacédémone, l'inceste autorisé par la loi chez les Perses, l'exposition des enfants dans les républiques grecques, les sacrifices humains dont les traces se retrouvent chez les peuples les plus civilisés de l'antiquité, etc.

Cette objection rentre dans l'argument général du scepticisme tiré de la mobilité des opinions. (Voy. p. 302.) La réponse est la même. 1° Il est faux que tout soit mobile dans les jugements humains en matière morale. Il y a un fond de vérité commun à tous les hommes. 2° Cette diversité a des causes qu'il est facile d'expliquer et le développement de la conscience tend à les supprimer.

L'idée du bien et du juste est une de ces notions qui font partie essentielle de la raison. Elle est gravée dans toutes les consciences, mais comme toutes les idées de la raison, elle ne naît pas toute faite. L'éducation et la réflexion sont nécessaires pour la développer. Mais une fois éveillée et développée dans les intelligences elle y est la même. La conscience alors révèle partout et toujours son identité, car elle est la raison elle-même et elle est infaillible. C'est comme le dit Malebranche, « le Verbe éternel qui parle à toutes les nations le même langage. » — « La vertu a, je ne sais quel caractère divin qui ne permet pas même aux scélérats de la méconnaître. » (Platon, Lois X.)

Quant aux applications de la loi morale, il faut distinguer celles qui sont rapprochées du principe de celles qui s'en

éloignent. Les premières sont aussi uniformes, aussi invariables que le principe lui-même, avec lequel on les confond presque toujours. « Ainsi, de même que deux et deux font quatre chez tous les peuples, tous entendent la voix de la vérité, qui nous ordonne de ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît à nous-mêmes. » A ceux qui nient l'universalité des notions morales, nous demanderons avec Cicéron : *Quæ natio non comitatem, non benegnitatem, non gratum animum et beneficii memorem diligit? Quæ superbos, quæ maleficos, quæ crudeles, quæ ingratos non aspernatur, non odit?* On connaît l'apostrophe que Rousseau adresse à Montaigne : « O Montaigne ! toi qui te piques de franchise, dis-nous s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux, où l'homme de bien soit méprisable et le perfide honoré ? » Reid fait remarquer avec raison, que la diversité des jugements des hommes est moins grande dans les questions relatives à la pratique que dans celles qui touchent à la spéculation. A chaque instant, chacun de nous est appelé à juger sur les actes de sa conduite et sur la conduite de ses semblables, et rarement il se trompe, s'il n'est aveuglé par la passion. En général, nos devoirs nous sont nettement tracés, il n'y a pas d'équivoque possible dans la manière d'entendre les égards que l'on doit à ses parents, l'amitié qui doit unir les membres de la famille, la bienveillance qui est le lien entre tous les hommes. Les préjugés et les passions peuvent *obscurcir* ces idées dans notre esprit, mais non les *effacer*. Dès que le nuage a passé, elles brillent de tout leur éclat. Les problèmes de la morale ne sont point comme ceux de l'algèbre et de la géométrie, l'intelligence la plus simple peut presque toujours les résoudre. Quant aux questions difficiles qui appartiennent à la casuistique, souvent le vulgaire bon sens y voit plus clair que les plus habiles. L'erreur involontaire, d'ailleurs, ne peut constituer qu'un mal physique et non moral. La conscience humaine, en ce qui touche le principe fondamental de la moralité et ses conséquences

les plus voisines et les plus claires, est donc invariable et uniforme. Mais le principe sort-il de sa généralité pour descendre dans les cas particuliers, dans le détail des mœurs et des affaires humaines; s'agit-il de prononcer sur l'accord d'un fait particulier plus ou moins complexe avec la loi, alors commence la diversité des jugements et des opinions. Un élément empirique se mêlant à la vérité générale lui fait perdre sa pureté et à la conscience son infaillibilité. Alors interviennent les passions, les intérêts, les préjugés, cet innombrable cortége de causes d'erreur, dont nous avons signalé ailleurs les principales. Ici, nous risquons d'autant plus de nous tromper, que nous sommes plus intéressés, et que nous manquons de la première condition, de l'impartialité (1). Mais conclure de là qu'il n'y a rien d'absolu en morale, c'est prendre l'engagement, aux yeux de la logique, de nier aussi le caractère absolu de la vérité; d'adopter le scepticisme universel et ses absurdes conséquences. (Voy. Clarke *Disc. sur les Devoirs immuables de la Relig. nat.* ch. III. § 2.)

2° La conscience, comme toutes les facultés humaines, est susceptible de se développer et de se perfectionner. Il y a une éducation morale de l'individu et du genre humain. A quoi servirait à l'homme de cultiver son esprit, s'il n'apprenait en même temps à mieux régler les mouvements de son cœur et à donner une meilleure direction à sa volonté? A quoi bon tant de belles découvertes par lesquelles il lui est donné d'agrandir au dehors la sphère de ses connaissances et de contempler les merveilles de la nature, si, en ce qui l'intéresse lui-même et touche à sa vraie destination, un cercle infranchissable le retenait attaché aux mêmes er-

(1) La plupart des faits et des usages cités s'expliquent par l'ignorance et la barbarie des temps ou par quelque coutume exceptionnelle dont la cause primitive nous est inconnue. Souvent cette opposition roule sur ce qu'on appelle une *collision de devoirs*, analogue aux collisions qui forment le nœud des tragédies antiques. C'est un devoir de famille opposé à un devoir patriotique, ou un devoir de même espèce opposé à un autre devoir de même espèce, comme quand le fils tue son père pour lui épargner les infirmités de la vieillesse. La conscience peut être mal éclairée; mais elle n'est jetée dans l'incertitude ou ne se trompe que parce que le cas est complexe; il y a un nœud qui a besoin d'être délié par une raison éclairée et développée.

reurs et aux mêmes préjugés? Non, ces vérités participent du progrès de l'humanité et de la raison. Leur empire s'étend tous les jours; elles s'appliquent aux relations de la vie humaine et de la société, à la législation, aux institutions politiques et religieuses. Les principes qui formaient la base de la morale ancienne se retrouvent purifiés, développés dans celle des temps modernes. Entre l'antiquité représentée par Socrate et Platon et la civilisation chrétienne, il n'y a pas eu interruption, substitution, mais progrès. Cette continuité des grandes vérités morales forme une chaîne non interrompue qui lie les générations et les siècles. elle fait de tous les membres de la société humaine et de tous les peuples une même famille régie par les mêmes lois et vivant sous l'autorité du même législateur.

II. Divers systèmes sur l'origine de la loi morale. — Nous nous croyons dispensé de réfuter les systèmes qui ont cherché l'origine de la loi morale dans l'*éducation*, la *coutume*, la *volonté des premiers législateurs* ou dans un *contrat primitif*. Les auteurs de ces systèmes n'ont oublié qu'une chose, c'est de nous expliquer cette origine, de montrer comment cette loi a pu s'établir et s'introduire dans l'esprit de tous les hommes, si elle n'y était pas déjà. L'*éducation* développe et ne crée pas; la *coutume* s'établit par un premier fait qui se perpétue; l'institution des *lois positives* s'appuie sur une loi supérieure qui explique l'autorité du législateur. Si cette loi est la force, elle n'oblige pas et elle est bientôt renversée par la force. (Platon, *Rép.* I et *Gorgias.*) Un *contrat primitif* n'existe que par une loi antérieure à toute convention, celle de la respecter. Une convention tacite ou formelle entre les premiers hommes ne lie leurs successeurs qu'autant qu'elle est juste. Autrement, il suffit d'une nouvelle convention pour la détruire; or, comment se fait-il que la loi morale ait survécu à toutes les révolutions des empires? C'est qu'elle est la base même de toute société, et que sans elle une réunion d'hommes ne peut subsister, pas même, comme dit Platon (*Rép.*), une asso-

ciation de voleurs (1). Socrate distinguait des *lois écrites* les *lois non écrites*, dont les lois écrites ne sont que la traduction plus ou moins fidèle. Ce sont ces lois immuables dont parle l'Antigone de Sophocle, *toujours immortelles et dont on ne connaît pas l'origine*. Dire qu'il n'y a rien de juste ou d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. » « Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit. » (Montesquieu, *Espr. des Lois*, liv. I, ch. 1.) — « Il n'y a pas de droit contre le droit. Il est de certaines lois fondamentales contre lesquelles ce qui se fait est nul de soi. » (Bossuet). — Avant qu'il y eût des législations, il y avait une loi d'humanité qui nous unissait tous. » (Le P. André, *Essai sur le Beau*, 1re disc. p. 27.) — « Les idées de la justice et de la tempérance ne sont pas de notre invention, non plus que celles du cercle et du carré. » (Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. IV, chap. IV, § 5.)

« *Lex est ratio summa, insita in natura, quæ jubet ea quæ facienda sunt, prohibetque contraria;... quæ sæculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla, aut quam omnino civitas constituta.* » (Cic. *De Leg.* I, 6.) — « Les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage. Elles sont écrites au fond de son cœur par la conscience et par la raison. » (Rousseau, *Émile*, IV.)

(1) Quin etiam leges latronum esse dicuntur, quibus pareant, quos observent. (Cic. *De Off.* II, 11.)

CHAPITRE III

DU BONHEUR.

ART. 1. — ACCORD DU BIEN ET DU BONHEUR.

§ I. — Du bonheur et de son accord avec le bien.

> Le bien parfait comprend aussi le bonheur; car celui qui a besoin et mérite d'être heureux, et qui ne l'est pas, présente une désharmonie choquante qui ne peut s'accorder avec la volonté d'un être raisonnable.
>
> (Kant, *Critique de la Raison pratique.*)

I. Caractère désintéressé du bien ; destinée actuelle. — Toute créature intelligente et sensible aspire au bonheur. Le bonheur, cependant, ne peut être proposé à l'homme comme le but immédiat, la règle et le motif de ses actions. Car, outre que ce motif ne renferme pas l'idée d'obligation, le but serait placé hors de sa portée. La vraie destination de l'homme, en cette vie, est l'accomplissement de la loi morale, la pratique désintéressée du bien. Quiconque ne voit dans la vertu qu'un moyen d'arriver au bonheur et ne l'aime pas, ne la pratique pas pour elle-même, n'a aucun droit aux avantages qu'elle procure. La morale, donc, qui, sous prétexte de se mettre mieux à la portée du grand nombre, fait sans cesse appel à la partie inférieure de l'âme humaine, et ne sait faire l'éloge de la vertu qu'en énumérant les biens qui y sont attachés, ne peut tenir ce qu'elle promet. Elle méconnaît à la fois le caractère de la justice et la dignité de l'homme, de cet être raisonnable et libre, capable de pratiquer la vertu pour elle seule. La vertu dédaigne les hommages serviles ; elle veut un culte désintéressé : *Justitia nil expetit pretii, per se igitur expetitur.* (Cic. *De Leg.*) Nous avons donc dû la dépouiller de tous ses accessoires, et en écarter momentanément l'idée du bonheur, afin

qu'on ne pût la confondre avec elle. (Voy. Platon, *Rép.* II.) Mais, maintenant, nous devons lui restituer ce qui lui appartient, et ce qu'aucune puissance humaine ou divine ne peut lui refuser ; réunir, par conséquent, le bien et le bonheur, la cause et son effet, le principe et la conséquence. (*Id. Rép.*, X.)

II. Harmonie naturelle du bien et du bonheur. — Il existe, en effet, entre le *bien* et le *bonheur*, l'*honnête* et l'*utile* (Cic. *De Off.* II et III), une harmonie nécessaire. En soi, le bonheur doit être la suite naturelle du bien ; cela est vrai non-seulement de natures plus parfaites, mais encore de l'homme lui-même. Qu'un être raisonnable se conforme à sa loi, c'est-à-dire à la raison, il doit se sentir heureux déjà de cet accord. C'est ce qu'ont parfaitement senti les stoïciens, quand ils disaient que le sage seul est heureux, que le bien et le bonheur sont identiques. Cet accord existe, en effet, même dans la vie présente ; le bonheur est attaché à la pratique de toutes les vertus, (Cic. *Ibid.*) et hors de la vertu il n'y a que des plaisirs passagers et trompeurs. Épicure lui-même l'a reconnu, puisqu'il recommande au sage la vertu comme la source des jouissances calmes et du véritable bonheur.

Mais dans la condition actuelle de l'homme, l'accord parfait du bien et du bonheur, qui constitue le souverain bien, ne pouvait et ne devait pas être réalisé. Si le bonheur accompagnait immédiatement la vertu, celle-ci s'évanouirait ; l'acte deviendrait par là même intéressé, et l'homme n'aurait pas la liberté du choix entre le bien et le mal ; il choisirait toujours le bien ; partant, il n'y aurait pour lui aucun mérite. Il fallait donc que l'accomplissement de la loi morale, au lieu d'être naturel et facile, fût entouré d'obstacles, exigeât de continuels efforts, qu'il imposât à l'homme de pénibles sacrifices. C'est l'idée même de la vertu.

III. Nécessité d'une sanction de la loi morale. — De là aussi la nécessité d'une sanction de la loi morale. Cette loi, s'adressant à des êtres raisonnables et libres, a déjà sa sanction dans l'autorité souveraine dont elle est investie et dans l'inviolabilité qui la caractérise. Par là elle s'impose

à l'homme et commande à sa volonté. D'un autre côté, l'homme éprouve en lui-même une secrète sympathie pour la loi que sa raison et sa conscience lui font envisager comme juste. L'amour du bien et de l'ordre est un de ces instincts nobles et primitifs de notre nature, comme leur idée est innée dans nos âmes. Mais cet appui que la loi trouve en nous est loin d'être une garantie suffisante de son observation. A côté de ces sentiments élevés, « auxiliaires naturels de la loi et amis de l'ordre » (Platon), sont des penchants déréglés, des passions aveugles et rebelles contre lesquels la volonté est appelée à lutter, que la raison doit contenir et soumettre. Or, pour leur résister et les réprimer, il faut du courage, déployer une grande énergie, et l'effort, surtout l'effort prolongé, nous coûte et nous répugne. La loi morale environnée d'obstacles impose souvent à l'homme de durs sacrifices. Il est donc nécessaire qu'à l'obéissance volontaire à la loi s'ajoute un intérêt puissant, un espoir fondé de bonheur qui soutienne l'homme dans cette lutte périlleuse où son courage peut faillir. De même, s'il était tenté de violer la loi, il est bon qu'il soit retenu par la crainte du châtiment, d'un malheur inévitable et mérité. Sans cette double garantie, la loi risque de n'être pas ou de n'être que rarement accomplie, et dans les cas faciles.

Ici apparaît la nécessité d'une réunion de deux grands mobiles qui déterminent la conduite humaine : le *devoir* et l'*intérêt*, l'*honnête* et l'*utile*. A quelles conditions cet accord peut-il exister ? C'est ce que nous verrons mieux quand nous aurons constaté la nature des diverses sanctions de la loi morale, et surtout examiné le fondement sur lequel cette sanction repose.

Or, ce principe, qui lui-même découle immédiatement de la loi comme son corollaire, est l'idée du *mérite* et du *démérite*, base de toute sanction rémunératrice et pénale, et une des faces de l'idée de *justice*.

§ II. — Du mérite et du démérite.

I. Idée du mérite. — L'idée du mérite est celle du rapport que la raison conçoit entre la *vertu* et le *bonheur*.

Dès que l'homme, pour accomplir la loi morale, a dû résister à une tentation, immoler un de ses penchants, qu'il a lutté contre un obstacle et est sorti victorieux de la lutte, il nous paraît *digne* d'une part de bonheur proportionnée à l'effort qu'il a fait et aux sacrifices qu'il s'est imposés. Ici le bonheur n'est plus seulement la suite naturelle du bien ; c'est un *droit* que s'est acquis la personne morale ; une *récompense* lui est due. Ce droit est imprescriptible et inaliénable ; il subsiste devant Dieu comme devant les hommes et représente une loi de l'éternelle justice.

II. Idée du démérite. — Telle est l'idée du *mérite*, qui, on le verra, contient la solution la plus haute du problème de la destinée humaine. Celle du *démérite* s'explique de la même façon et offre les mêmes caractères. Elle est l'expression du rapport nécessaire entre le *mal moral*, l'infraction volontaire à la loi et le *malheur*, qui n'est plus simplement la conséquence naturelle du mal, mais un châtiment, une *punition* que doit subir le coupable. Une loi qui devait rester inviolable a été violée par un être libre, elle exige une réparation. Entre la faute et le châtiment s'établit un lien nécessaire, absolu. La conscience humaine est si fortement empreinte de cette idée qu'on la trouve exprimée par les poëtes, représentée par les images et sous les formes les plus terribles dans les croyances et les traditions de tous les peuples (Voy. Platon, *Gorgias.*)

III. Nature et efficacité de la peine ; expiation. — Mais une idée plus élevée encore de la nature de la peine et de son efficacité et celle que l'on doit se faire de l'*expiation*. Sans doute, le coupable doit subir un châtiment proportionné à la faute, et cette peine est méritée ; mais, s'il subit la punition volontairement, s'il l'accepte avec repentir, et comme moyen de retour au bien, par là même la faute et le

crime sont effacés ; il rentre en grâce avec la loi ; il se trouve réintégré dans l'ordre dont il s'est écarté (1) ; la peine pour lui n'est plus un malheur, mais un bien. C'est ce qui fait dire à Platon, qui, le premier, a développé philosophiquement cette théorie (*Gorgias*), que, pour le coupable, un premier malheur, c'est d'avoir violé la loi, et un plus grand d'avoir échappé au châtiment. Cette idée de l'*expiation* se rencontre dans la religion de tous les peuples. Elle est dans le christianisme, le nœud de l'histoire du monde. C'est aussi un des principaux thèmes de la haute poésie, et, en particulier, du drame ancien, de la tragédie grecque, éminemment morale et religieuse (2).

ART. II. — DE LA SANCTION DES LOIS MORALES.

I. NATURE DE CETTE SANCTION. — On appelle sanction des lois les *peines* et les *récompenses* attachées à leur observation ou à leur violation, et destinées à en garantir l'exécution. La loi s'adresse à la raison et à la volonté, la sanction à la sensibilité. D'où il suit qu'en aucune façon la sanction ne peut être donnée pour le principe même de la loi. Autrement, celle-ci perdrait son véritable caractère : celui d'être l'expression de la justice. La crainte et l'espérance seraient les seuls mobiles de notre conduite, l'unique garantie de l'obéissance à la loi ; ce qui détruirait toutes les notions de morale, de justice, d'obligation, rabaisserait l'homme, lui enlèverait, avec sa dignité d'être libre, le mérite de ses actes. Ce système n'atteint pas même le but qu'il se propose. Car la meilleure garantie d'obéissance à la loi est le respect qu'elle inspire comme essentiellement juste. Toute autre garantie est faible et précaire. La loi qui ne s'appuie que sur la force et sur l'intimidation ne fait qu'éveiller, dans les âmes énergiques, le désir de la résistance, ou, chez les faibles, celui de l'éluder et de lui échapper par l'adresse et la ruse.

(1) « La peine est dans l'ordre, parce qu'elle ramène à l'ordre ceux qui s'en étaient dévoyés. » (Bossuet, 1er *Serm. pour le* 2e *Dim. de l'Av.*)

(2) Voy. *les Euménides* d'Eschyle et l'*Œdipe à Colone* de Sophocle.

Sans doute, les lois humaines sont obligées d'employer le ressort de l'intimidation, car elles sont préventives; elles sont instituées afin de pourvoir au maintien de l'ordre et au salut de la société. Mais l'intérêt de la société n'est pas le premier principe de la justice pénale. Si le coupable n'avait pas enfreint une loi juste, jamais le salut de l'État ne pourrait autoriser le châtiment. Celui-ci perdrait même son sens. Il n'y aurait plus un coupable justement puni, mais une victime de la loi, dont le sort exciterait inévitablement la pitié et ferait prendre en haine la loi elle-même. La loi est donc, avant tout, l'expression de la justice. Aussi l'éducation morale des citoyens consiste surtout à savoir leur inspirer le respect des lois comme conformes à la justice, et à faire envisager les peines portées contre leur infraction volontaire comme de justes expiations du crime ou du délit. La justice pénale doit aussi ne pas oublier que son but n'est pas seulement de prévenir le retour de la faute mais de pourvoir à la réhabilitation et à l'amélioration du coupable. *Hæc tria lex secuta est... aut, ut eum quem punit emendet; aut ut pœna ejus cæteros meliores reddat, aut ut sublatis malis securiores cæteri vivant.* (Sén., *De Clem.* I, 22.)

§ I. — Des diverses sanctions de la loi morale.

La loi morale a plusieurs sanctions. Les unes sont intérieures et résident dans la conscience; ce sont les actes mêmes et la *satisfaction* morale ou le *remords* qui les suivent, et leurs conséquences. Les autres sont plus extérieures: l'*opinion*, l'*estime* ou le *mépris* de nos semblables. Vient ensuite la sanction des *lois* positives et enfin la sanction *religieuse* dans une autre vie. Nous n'avons qu'à citer les moralistes qui les ont décrites.

1° *Sanction naturelle des actes.* — La vertu et le vice portent en eux leur récompense et leur châtiment. « Quand l'âme tout entière marche à la suite de la raison et qu'il ne s'élève en elle aucune sédition, outre que chacune de ses parties reste dans les bornes du devoir et de la justice, elle

a encore la jouissance des plaisirs les plus purs qu'elle puisse goûter. » (Platon, *Rép.* IX.) Le bonheur réside dans la vertu même et le malheur dans le vice. « In virtute posita est vera felicitas... Ipsa pretium suî. (Sén. *De vit. beat.* 16 et 9.)

Le premier châtiment du vice est dans le vice même. « Prima et maxima peccantium est pœna, peccasse,... quoniam sceleris in scelere supplicium est. » (Senec. *Ep.* 97.) — « Les intempérans ne sont-ils pas enchaînés à la plus cruelle servitude? La tempérance produit les effets contraires. Aussi est-elle pour les hommes le plus grand des biens, elle est même la vraie source de la pure volupté. Seule, elle peut nous faire connaître les vrais plaisirs. Voilà les fruits que nous offre la tempérance, et qui sont refusés à la débauche.» (Xénophon, *Mem. Soc.* IV, v. Cf. II, 1. Allég. de Prodicus.)

2° *Sanction de la conscience, satisfaction morale.* « Quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit constantia bene judicati tenax. » (Senec. *Ep.* 92.) — « Sola virtus præstat gaudium perpetuum. » (*Id. Ep.* 27.) — *Remords.* « Hæ sunt impiis assiduæ domesticæque furiæ, quæ dies noctesque parentum pænas a consceleratis filiis repetunt. » (Cic. *Pro S. Rosc.* 24.) « Tuta scelera esse possunt, secura non possunt. » (Senec., *Ep.* 97.) « Consentiamus mala facinora conscientia flagellari. (*Ibid.*) — Ideo nunquam fides latendi fit etiam latentibus : quia coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit. Proprium autem est nocentium trepidare. » (*Ibid.*) « Multos fortuna liberat pœna, metu neminem. » (*Ibid.*)

3° *Sanction de l'opinion, estime et mépris de nos semblables.* « Negligere quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est, sed etiam omnino dissoluti. » (Cic. *De Off.* I, 28.) « Eos viros suspiciunt maximisque efferunt laudibus, in quibus existimant se excellentes quasdam et singulares perspicere virtutes... Contemnuntur ii qui nec sibi, nec alteri prosunt. » (*Ibid.* II, 10.)

4° *Sanction des lois positives.* « Legibus et præmia proposita sunt virtutibus et supplicia vitiis. » (Cic. *De Orat.*

I, 58.) « Plerumque improborum facta primo suspicio insequitur, deinde sermo atque fama, tum accusator, tum judex. » (Cic. *De Finib.* I, 16.)

Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede pœna claudo. (Hor.)

5° *Sanction religieuse d'une autre vie.* — « Lorsqu'une âme a fait des progrès marqués, soit dans le mal, soit dans le bien, par une volonté ferme et une conduite soutenue, si c'est dans le bien, et qu'elle se soit attachée à la divine vertu jusqu'à devenir en quelque sorte divine comme elle, alors elle reçoit de grandes distinctions, et du lieu qu'elle occupait elle passe dans une autre demeure toute sainte et plus heureuse. Si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état. Ni toi, ni qui que ce soit ne pourra se vanter de s'être soustrait à cet ordre établi par les dieux. Tu ne lui échapperas pas quand ta petitesse te rabaisserait jusqu'au centre de la terre, ni quand tu serais assez grand pour t'élever jusqu'au ciel. Mais tu porteras la peine due à tes forfaits, soit sur cette terre, soit aux enfers.» (Platon, *Lois*, X.)— « Tu ne savais pas quel tribut ils (les méchants) doivent payer un jour à l'ordre éternel. » (*Ibid.*)

ART. III. — ACCORD DE L'HONNÊTE ET DE L'UTILE ; RÉSUMÉ DE LA MORALE GÉNÉRALE.

La morale antique pose comme un axiome l'identité des deux principes sur lesquels se règle la conduite humaine : *l'honnête et l'utile, le devoir et l'intérêt.* (Voy. Cic. *De Off.* II et III.) Bien qu'ils soient distincts comme motifs, ils ne peuvent être opposés dans la nature des choses. Mais à quelles conditions cet accord peut-il exister ? C'est ce qu'il s'agit d'examiner en résumant toute cette partie de la morale qui traite des principes.

La première condition c'est que l'honnête soit la règle et la mesure de l'utile, non l'utile la règle et la mesure de l'honnête. *Honestate igitur dirigenda utilitas est.* (Cic. *De Off.* III.)

La formule (*formula*) est celle-ci : Ce qui est honnête est toujours utile (*Ibid.*); ce qui est déshonnête ne peut jamais être utile. (*Ibid.*) Aristote l'avait dit lui-même, quoiqu'il parte de l'idée du bonheur comme but des actions humaines : « La vertu est la vraie mesure de chaque chose. » (*Eth. Nic.* X, 6.)

Considère-t-on l'utile comme base de l'honnête, non-seulement il n'offre rien de fixe, rien qui en puisse faire une loi, mais la vertu réduite à n'être qu'un calcul s'évanouit. Si, au contraire, l'on fait de l'honnête la règle de l'utile, celui-ci d'abord acquiert la certitude et la fixité qu'il n'avait pas; l'opposition disparaît entre les deux principes, ou elle ne peut être qu'apparente. L'homme qui agit en vue du bien sait qu'il est impossible qu'un être qui se conforme à sa nature et à l'ordre soit malheureux, et qu'en définitive le bonheur sera la conséquence nécessaire de sa conduite. Il sait aussi qu'il est impossible que le bonheur, un bonheur vrai et durable, accompagne ou suive une conduite désordonnée, perverse ou criminelle. (Platon, *Rép.*, X.) Et ce n'est pas par un raisonnement compliqué ou par un calcul que sa conviction se forme ; c'est par un jugement *à priori* de sa raison qu'il conçoit le rapport nécessaire entre le bien et le bonheur, le crime ou le vice et le malheur. Aussi rien ne peut ébranler cette croyance qui repose sur un des plus fermes principes de la raison. Il resterait convaincu, lors même que l'expérience de chaque jour donnerait à cet accord un perpétuel démenti.

Ainsi, quand même la vertu paraîtrait dépouillée de tous ses avantages et condamnée aux plus cruelles épreuves, il soutiendrait qu'il vaut mieux la pratiquer que de faire le mal, et subir l'injustice que la commettre. Voit-il le méchant réussir dans ses entreprises et recueillir les hommages destinés à la vertu, il déclare cette prospérité fausse. Loin d'envier son sort, il trouve qu'il vaudrait mieux pour lui être malheureux ; qu'un premier malheur est de faire le mal, un second d'être heureux dans le mal, et que le résultat final n'en peut être que funeste, parce qu'il est dans la

nature de l'éternelle justice que le malheur atteigne le coupable et que le crime soit expié. (Platon, *Gorgias* et *Rép.* II. Cicéron, *De Off.* III.)

Une seconde condition de cet accord du bien et du bonheur, c'est qu'il ne soit pas conçu comme *immédiat.* En effet, si la conséquence suivait toujours immédiatement le principe, quel mérite y aurait-il à faire le bien? De même, la loi ne risquerait jamais d'être violée si le châtiment atteignait sur-le-champ le coupable. L'homme perdrait à la fois le mérite et la liberté de ses actes. Il fallait donc que les deux termes fussent au moins momentanément séparés, afin que l'acte fût méritoire et que l'homme conservât sa liberté. Si l'accomplissement de la loi rencontre ici-bas des obstacles, si elle exige de durs et pénibles sacrifices, il comprend qu'il doit en être ainsi, que c'est la condition même de l'observation libre, volontaire et méritoire de la loi ou de la vertu. Ainsi, par ce côté, l'apparente contradiction entre le bien et le bonheur n'en est pas une, elle rentre dans l'ordre. Le bonheur et le malheur sont-ils répartis en sens inverse, l'esprit lève la contradiction et se réfugie dans une région où le temps n'est rien et où le trouble et l'impatience ne peuvent l'atteindre. Appuyé sur ce principe de la justice et du mérite, il affirme que l'homme de bien qui souffre en cette vie pour la loi se rend *digne* du bonheur et se crée des *droits* à la félicité vis-à-vis d'une justice supérieure qui ne peut lui refuser ce qui lui est dû ; il conçoit une autre destinée, suite naturelle et nécessaire de la destinée présente, et croit à un autre monde où l'ordre sera rétabli, où sera réalisée l'harmonie des deux principes momentanément séparés (1).

Mettez cette règle entre les mains de l'homme au lieu de la mesure incertaine et trompeuse de l'intérêt, sa conduite devient ferme et arrêtée ; son esprit est débarrassé des calculs équivoques et difficiles qui pouvaient le faire hésiter dans l'accomplissement des devoirs les plus simples, et qui

(1) L'absence de cette idée dans le 3e livre du *De Officiis*, marque le côté faible de cet admirable ouvrage.

n'auraient pu résister à l'épreuve séduisante de la passion et du faux intérêt capables d'aveugler les esprits les plus éclairés. Car ici, encore une fois, il n'y a point de calcul, mais une croyance ferme fondée sur les principes invariables de la raison. Dans les plus rudes épreuves, dans les plus grands dangers, cette règle soutiendra son courage ; seule elle est capable de réaliser l'idéal décrit dans les vers du poëte : *Justum et tenacem propositi virum.* (Hor.)

Ainsi deux mots résument notre destinée actuelle et la morale entière : *faire le bien pour le bien*, pratiquer la vertu, et, par la vertu, *mériter le bonheur.* Quant à la poursuite directe du bonheur immédiat, elle ne doit pas être l'objet de nos efforts, parce qu'elle serait vaine, comme il sera démontré plus explicitement à l'article de la destinée future et de l'immortalité de l'âme.

SECTION DEUXIÈME

MORALE PARTICULIÈRE.

CHAPITRE I

MORALE INDIVIDUELLE

Qui unam habet omnes habet virtutes.
(Cic. *De Off.* II, 10.)

§ I. — Division des devoirs.

Après avoir posé les principes généraux qui servent de base à la morale, nous devons en faire l'application aux diverses relations de la vie humaine. A la science du devoir succède la *théorie des devoirs*, (Cicéron). On doit remarquer qu'à mesure que l'on s'éloigne des principes, la science perd de son caractère absolu ; les règles n'ont plus la même universalité. La division des devoirs elle-même, quoique fondée en réalité, offre quelque chose d'artificiel. Ramenés à leur principe, tous les devoirs se confondent en un seul, celui de *se conformer à la raison*, et, si l'on s'élève au point de vue religieux, d'*obéir à Dieu* (1). — D'un autre côté les devoirs particuliers se limitent réciproquement, quelquefois même s'opposent et semblent se contredire. Toute *collision* entre des devoirs de nature différente doit être levée par la raison, qui leur applique une règle supérieure, selon les circonstances qui déterminent la situation.

En nous conformant à la division ordinaire, nous distin-

(1) En ce sens, Socrate soutenait qu'il n'y a au fond qu'une vertu, la même sous ses formes diverses et ses différentes espèces. — C'est ainsi que les stoïciens ramenaient tous les préceptes de la morale à un seul, *Naturæ convenienter vivere* (Cic.), *Ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει.*

guons trois classes de devoirs : Devoirs de l'homme *envers lui-même*, *envers ses semblables*, *envers Dieu*. Les premiers forment l'objet de la morale individuelle.

§ II. — Devoirs de l'homme envers lui-même.

L'homme se doit-il quelque chose ? c'est disputer sur une équivoque. Sans doute il ne se doit rien, *nemo sibi debet*. (*Senec. de benef.* v. 8,) en ce sens que le devoir n'a pas son origine dans un droit de la personne sur elle-même, le devoir est impersonnel. Mais si l'homme n'est pas le principe du devoir, il peut en être l'objet ; il se sent obligé de réaliser d'abord sur lui-même l'idée du bien, qui doit être la règle de ses actes.

Ces devoirs sont de deux sortes : les uns regardent l'*âme*, les autres le *corps* ; mais l'homme, en réalité, c'est l'âme et non le corps. Celui-ci ne peut être le but ; tous les devoirs qui se rapportent à lui sont subordonnés à ceux qui ont pour objet l'âme elle-même.

ART. I. — DEVOIRS ENVERS L'AME.

Te quoque dignum
Finge Deo.
(VIRG. — SÉN., *Ép.* 31.)

DEVOIR DU PERFECTIONNEMENT MORAL. — L'homme, esprit fini, par toutes ses facultés tend à l'infini ; l'âme aspire à la perfection et au bonheur. Si elle ne peut y arriver, sa destinée, conforme à sa nature, n'est pas changée par les obstacles. Elle doit chercher à réaliser en elle cette idée du bien et de l'ordre qu'elle conçoit comme sa règle et sa loi. De là, le devoir du perfectionnement moral qui comprend, ici, tous les autres devoirs. Il est facile de s'en rendre compte en examinant de plus près ce qu'est l'homme et ce qu'il doit être.

L'homme, tel qu'il sort des mains de la nature, possède des facultés qui l'élèvent au dessus des autres êtres : mais elles n'existent encore qu'en puissance ; pour être en réa-

lité, il faut que la culture et l'éducation viennent les développer. L'animal est renfermé dans un cercle qu'il ne peut franchir, et ses facultés atteignent d'elles-mêmes le développement dont elles sont capables. L'homme, au contraire, en sa qualité d'être libre et perfectible, doit se détacher de la nature, s'affranchir de ses liens, et marcher vers un but qui l'éloigne de plus en plus d'elle. Ce but, c'est sa véritable nature à lui, celle de l'*esprit*; et tant qu'il ne l'a pas atteint, son état normal est d'y tendre, de faire effort pour y parvenir, par conséquent de se perfectionner. Autrement, il perd les nobles attributs qui le distinguent ; il retombe même au-dessous de l'animal; car un être né pour se perfectionner, se déprave et se corrompt par cela même qu'il n'obéit pas à sa loi. Les philosophes qui, comme *Hobbes* et *Rousseau*, ont vu l'état de nature dans l'état sauvage, se sont donc étrangement mépris. Le véritable état de nature est un idéal; c'est, pour un être intelligent et libre, l'entier développement de ses facultés. *Se perfectionner*, tel est donc le devoir général qui est imposé à l'homme à l'égard de son âme et des éléments qui la constituent.

Mais comment doit-il se perfectionner ? En développant ses facultés selon leur nature et le rapport qui les unit. L'homme doit chercher à établir et à maintenir la hiérarchie des puissances de l'âme, conformément à leur essence, à leur rôle et à leur destination.

Au premier rang est la *raison*, cette faculté souveraine qui doit commander aux autres, *domina omnium et regina ratio*: à sa suite vient la *volonté*, et en dernier lieu la *sensibilité*.

1° *Devoirs relatifs à l'intelligence.* — L'intelligence réclame donc nos premiers soins. Cultiver son esprit, chercher à connaître la vérité, est un devoir pour tous les hommes. Ce devoir comporte bien des différences : chacun n'est pas tenu d'être savant ou philosophe, mais chacun doit chercher à s'éclairer sur les vérités qui importe réellement à la vie, sur les problèmes relatifs à son origine, à sa nature et à sa destinée. *Connais-toi toi-même* est un précepte de morale

aussi bien qu'une règle de sagesse spéculative. On y arrive par des routes différentes, par la foi, par la science, par l'une et l'autre réunies. Personne n'est dispensé d'y tendre selon ses facultés et ses moyens. En général, l'instruction, les lumières, ont pour effet d'épurer, d'ennoblir, d'élever l'âme. Elles sont la meilleure garantie de la moralité. A l'ignorance est attachée avec la grossièreté des mœurs, leur dépravation. Si le paradoxe de *Rousseau* a quelque chose de spécieux, c'est que l'on a confondu avec la raison des facultés qui ne sont que ses instruments, et qui peuvent être, en effet, mises au service des passions et du vice comme à celui de la vertu. Mais la ruse, l'artifice, le mensonge, sont-ils donc le privilége des mœurs polies? N'accompagnent-ils jamais l'ignorance et la grossièreté (1)?

Les facultés secondaires qui se rattachent à l'intelligence doivent aussi être développées chacune selon sa nature propre et selon les rapports qui les unissent. Une sage éducation doit savoir en régler l'exercice, faire en sorte que chacune reste dans ses bornes et se conforme à sa loi. Ici les règles de la logique deviennent des préceptes de morale.

2° *Devoirs relatifs à la volonté.* — L'intelligence et la volonté sont unies par des liens intimes. Développer la première, c'est déjà perfectionner la seconde. Une volonté éclairée par la raison constitue le véritable caractère. Hors de là, l'énergie de la volonté ne peut produire que l'opiniâtreté d'un esprit étroit et aveugle. Cependant ces deux facultés sont distinctes, et l'une peut arriver à un haut dégré de culture, tandis que l'autre, étant négligée, manque de force ou d'une sage direction. Il n'est pas rare de voir des hommes chez lesquels la faiblesse ou la perversité du caractère est

(1) « Il est ridicule de s'imaginer que l'on puisse corrompre son âme en cultivant se raison. L'homme n'est point corrompu parce qu'il est éclairé; mais quand il est corrompu, il peut se servir, pour ajouter à ses vices, de ces mêmes lumières qui pourraient ajouter à ses vertus, à peu près comme les bons aliments donnent la force et la vie à l'homme sain et tuent le malade... Il est de la nature de l'homme, et surtout de l'homme en société, d'user de sa force en tous sens. La prospérité et le pouvoir ont dû multiplier à la fois les moyens de connaissance et de corruption, comme la chaleur qui fait circuler la vie forme en même temps les vapeurs qui vont produire les orages. » (Grimm, *Corresp.*, 2e partie.)

alliée à une belle intelligence. Le caractère sans doute est inné ; mais il se fortifie surtout par l'habitude. L'homme n'acquiert cet empire sur lui-même, qui le rend maître de ses facultés et de tous les mouvements de son âme, que par une lutte constante et par des efforts sans cesse répétés.

C'est ainsi que se développent les vertus qui ont leur source dans la volonté : le *courage*, la *constance*, la *force d'âme*, la *résignation* dans le malheur. Il faut donc non-seulement chercher à augmenter en nous cette énergie de la volonté, mais surtout l'accoutumer à se plier aux ordres de la raison. Mise au service des passions, elle peut entraîner l'homme dans les plus grands crimes. Même alors, elle a quelque chose qui commande une sorte de respect, parce qu'une personnalité forte est encore l'expression de la liberté. Mais le caractère n'est beau que quand il nous offre l'alliance de la raison et de la volonté. L'homme véritablement libre est celui qui se soumet volontairement à la loi de sa raison. *Le sage seul est libre,* disaient les stoïciens ; obéir à la raison, c'est se conformer à sa propre nature. La volonté raisonnable est *autonome*. Au contraire, si elle cède à l'entraînement de la passion, elle se laisse déterminer par une force étrangère ; elle abdique sa liberté et devient esclave. (Lire Épictète, M. Aurèle, Sénèque.)

3° *Devoirs relatifs à la sensibilité et aux passions.* — L'homme n'est pas seulement une intelligence et une volonté, en lui se développent des penchants et des passions inhérents à sa nature sensible. Doit-il, comme l'ont voulu les stoïciens, chercher à les détruire, faire taire ses affections, comprimer tous les mouvements de son cœur ? — Non. Dieu a créé l'homme sensible aussi bien qu'intelligent et libre. Détruire en lui la sensibilité, c'est le mutiler et refaire l'œuvre divine. En soi, les passions ne sont ni bonnes ni mauvaises ; elles le deviennent selon qu'elles sont bien ou mal dirigées. Un homme qui craint de s'enivrer, dit Plutarque, ne jette pas son vin, il le tempère. La passion est tantôt un obstacle, tantôt un moyen. Quelquefois, c'est l'auxiliaire indispensable de la vertu. Le grand point, c'est de la

maintenir à sa place, de faire qu'elle ne sorte pas de son rôle légitime. Si, au lieu d'obéir, elle commande, alors elle porte le trouble et le désordre dans l'âme humaine. Il faut donc savoir maîtriser ses passions, les façonner au joug de la volonté et de la raison. Modérées et réglées, elles deviennent le principe des actions les plus héroïques. Rien de grand ne se fait dans le monde sans les nobles passions de l'honneur, de l'amour, de la gloire, etc.

.... Un indiscret stoïcien :
Celui-ci retranche de l'âme
Désirs et passions, le bon et le mauvais,
Jusqu'aux plus innocents souhaits.
Contre de telles gens, quant à moi, je réclame :
Ils ôtent à nos cœurs le principal ressort ;
Ils font cesser de vivre avant que l'on soit mort.

(La Fontaine, *Le Philos. scythe*, liv. XII, f. xx.

En un mot, l'homme où la *raison* commande, où la *volonté* est d'accord avec la raison, et où les *passions* sont soumises à l'une et à l'autre, est intérieurement bien gouverné. Il réalise en lui l'idée de l'ordre et de la justice, dont la société doit aussi nous offrir l'image dans de plus vastes proportions.

Du plaisir en général. — Le plaisir n'est en soi ni bon ni mauvais. Il est mauvais lorsqu'il est en dehors de la loi ; il est légitime lorsqu'il est conforme à la loi et à l'ordre. Telles sont les jouissances nobles et pures qui accompagnent la vertu, la contemplation du beau, la connaissance de la vérité, et qui constituent le vrai bonheur. L'âme humaine a droit au bonheur comme résultant du développement naturel de ses facultés et comme mérité par ses efforts et ses sacrifices. Ainsi, le plaisir est bon toutes les fois qu'il est dans l'ordre, toutes les fois qu'il est l'expression du bien. L'excès dans le plaisir, surtout dans les jouissances corporelles, est un mal, précisément parce qu'il sort de la règle. Or, la mesure du bonheur et du plaisir doit être prise non dans le plaisir lui-même, mais dans la raison. Aussi faut-il faire toutes choses, même les agréables, en vue du bien, et non le bien en vue de l'agréable. (Platon, *Gorgias*.)

Nous conclurons avec le plus grand moraliste de l'anti-

quité, dont nous venons de reproduire la doctrine : « Lorsque l'âme tout entière marche à la suite de la raison, et qu'il ne s'élève en elle aucune sédition, outre que chacune de ses parties se tient dans les bornes du devoir et de la justice, elle a encore la jouissance des plaisirs les plus purs et les plus vrais qu'elle puisse goûter. » (Platon, *Rép.*, IX.)

ART. II. — DEVOIRS ENVERS LE CORPS.

Mens sana in corpore sano.

I. DEVOIR GÉNÉRAL.—L'homme envisagé dans son essence est un esprit, mais un esprit qui anime un corps, une intelligence liée à des organes. Entre le corps et l'âme, le rapport est celui de l'instrument à la force qui s'en sert. Le corps est le serviteur de l'âme, et ce rapport de subordination doit être constamment maintenu.

« Mon plus noble objet dans l'attention que j'aurai pour mon corps sera de l'entretenir dans une situation où, loin de le rendre inhabile au service de mon âme, et souvent même d'y mettre obstacle, il soit comme un instrument souple et docile, dont elle dispose à son gré pour atteindre à sa propre perfection. » (D'Aguesseau, *Inst. au droit civil.*)

Les soins que réclame le corps sont donc ceux que demande l'accomplissement d'une fin plus haute, celle de l'être moral. Ainsi, vivre pour vivre n'est ni un devoir, ni même le but de la vie. Le devoir de se conserver comme être physique n'en est un qu'autant que l'homme se sent obligé de vivre pour remplir sa véritable destinée. Un jour employé à faire le bien, une heure, un instant marqués par un acte de vertu et de dévouement valent infiniment plus qu'une longue vie passée dans la mollesse, l'oisiveté, la nullité. Tel, dit Rousseau, a vécu cent ans, qui mourut dès sa naissance (1). La conservation de notre existence est cependant un devoir ; car c'est conserver les rapports qui nous unis-

(1) « Longa est vita si plena est..... Quid illum octoginta anni juvant per inertiam exacti ? Non vixit iste, sed in vita moratus est. Nec sero mortuus est, sed diu. » (SÉNÈQUE. *Ep.* 93.)

sent au monde actuel et qui nous permettent d'accomplir notre destination présente. Mais si un devoir supérieur exige le sacrifice de la vie, ce sacrifice non-seulement est permis, c'est un acte d'héroïque vertu.

II. Du suicide. — Ici se place la question du suicide. Elle peut être résolue en peu de mots. Le fait de se donner la mort de ses propres mains (αὐτοχειρία) est réprouvé et condamné par la morale comme par la religion. Le suicide proprement dit a pour cause et pour motif la souffrance physique ou morale, l'ennui et le dégoût de la vie. Or, la vertu consiste précisément à lutter jusqu'à la fin contre le mal et la douleur. La vie est un combat ; nul n'a le droit de la déserter avant l'heure.

Quelle que soit la force d'âme nécessaire pour se décider à mourir, elle est plus grande encore chez l'homme qui, pour ne rien faire d'indigne de lui, consent à supporter la vie, lorsque celle-ci ne lui offre en perspective que la douleur, ou lorsque avec toutes ses jouissances elle n'a plus aucun prix à ses yeux. S'il y avait tout à l'heure supériorité de l'esprit sur la nature, ici se révèle la supériorité de l'esprit sur lui-même, l'autonomie et l'indépendance absolue de la raison. Ce qui m'est étranger me reste étranger, et n'a pas de prise sur moi. Là c'était le triomphe de l'esprit ; ici c'est le triomphe de la loi, la pure manifestation de la moralité. Car on ne peut exiger de l'homme rien de plus élevé que de supporter une vie qui lui est devenue insupportable. Ce courage manque au suicide, et c'est seulement sous ce rapport qu'on peut le taxer de lâcheté. Comparé à l'homme vertueux qui supporte la vie, celui qui se donne la mort est un lâche. (Fichte, *Sittenlehre.*)

Rebus in adversis facile est contemnere vitam.
Fortiter ille facit qui miser esse potest (1). (Martial, XI, 56.)

(1) « Il y a plus de constance à user la chaîne qui nous tient qu'à la rompre, et plus d'épreuve de fermeté en Régulus qu'en Caton. C'est l'indiscrétion et l'impatience qui nous hâtent le pas. Nuls accidents ne font tourner le dos à la vive vertu : elle cherche les maux et la douleur comme son aliment. Les menaces des tyrans, les gehennes et les bourreaux l'animent et la vivifient. » (Montaigne, *Essais*, liv. II, c. 3.)

Toutes les apologies du suicide reposent sur une fausse idée de la destination morale de l'homme (1). « Je dois, considéré comme être moral, vouloir vivre, non pour vivre, mais à cause d'une action à laquelle la vie est nécessaire. Il ne peut être permis sous aucune condition de quitter la vie, hors le cas où l'on aurait à remplir un devoir dans une autre vie. Or, c'est ce que ne peut soutenir un homme de bon sens. Nos devoirs bien connus appartiennent à la vie actuelle. La sphère où je dois agir est le monde présent. Ma vie est la condition nécessaire de l'accomplissement de la loi morale par moi-même. Or, il est ordonné absolument d'accomplir la loi. Il m'est donc ordonné de vivre en tant que cela dépend de moi. A cet ordre est précisément opposée la destruction de ma vie par moi-même. Je ne puis m'ôter la vie sans me soustraire à la domination de la loi morale. Je dois vivre uniquement pour faire mon devoir. Je ne veux pas vivre plus longtemps, cela veut dire je ne veux pas plus longtemps faire mon devoir. (Fichte, *Sittenlehre*, p. 267.) (2)

III. Du sacrifice volontaire de la vie. — Si l'homme est tenu de conserver sa vie toutes les fois que le sacrifice n'en est pas nécessaire, il ne doit pas non plus craindre la mort, mais savoir l'affronter quand il en est besoin (3). Qu'il sache aussi l'attendre paisiblement, sans vaines terreurs. S'il a bien vécu, elle n'a pour lui rien d'effrayant ; elle doit être considérée comme la délivrance de l'âme. C'est

(1) Voyez Montesquieu, *Lettres Persanes : Esprit des Lois*, liv. XIV, ch. 12. — Rousseau, *Nouv. Héloïse*, 3e part., lett. 21 et 22.

(2) « Que l'homme puisse se léser lui-même, c'est ce qui semble absurde (volenti non fit injuria). C'est pourquoi, le stoïcien considérait comme une prérogative du sage de sortir tranquillement de la vie quand il le voulait, comme on sort d'une chambre pleine de fumée, par la raison seulement qu'il ne pouvait plus être utile en rien dans ce monde. — Mais ce courage, cette force d'âme qui fait braver la mort, aurait dû être pour lui un argument beaucoup plus fort pour ne point se détruire... L'homme, tant qu'il s'agit de devoir, par conséquent, tant qu'il vit, ne peut se défaire de sa personnalité. Détruire dans sa propre personne le sujet de la moralité, c'est autant qu'il est en soi faire disparaître du monde la moralité même. » (Kant, *Principes métaph. de la Morale.*)

« Piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis, nec injussu ejus, a quo ille est nobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a Deo defugisse videamur. » (Cic. *Somn. Scip.*)

(3) Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas. (Juvénal.)

ainsi que l'ont envisagée tous les véritables philosophes. Vivre, disent-ils, c'est apprendre à mourir. S'il est vrai que l'âme soit captive dans le corps comme dans sa prison, et que, dégagée de ses liens, elle doive déployer librement toutes ses facultés, cette vie c'est la mort, et la mort conduit à la vie. *Nam hæc quidem vita mors est.* (Cicéron, *Tusc.* I.)

IV. De l'entretien du corps et de la santé. — Conserver la vie en vue de la fin morale, tel est le premier devoir de l'homme envers son corps, et il n'a rien d'absolu. Le second consiste à mettre le corps dans le meilleur état possible pour accomplir cette fin et remplir tous nos devoirs. Ce qui dépasse ce but dans les soins que nous prenons de notre corps est superflu et pris sur ce qui appartient à l'âme. « Il faut, dit Platon, cultiver la vertu pendant tout le temps de la vie ; or, rien n'y apporte plus d'obstacles que le soin immodéré de son corps. « (*Rép.* III.) La santé n'en est pas moins le premier des biens temporels, et la santé de l'âme elle-même en dépend : *mens sana in corpore sano.* Un corps sain et robuste n'est pas simplement un avantage physique ; rarement une âme forte habite dans un corps débile. « Plus le corps est faible, plus il commande ; plus il est fort, plus il obéit. » (Rousseau.) Rien n'est misérable comme de passer sa vie à s'occuper de son corps et de sa santé. C'est ce qu'ont bien senti tous les vrais moralistes : aussi, ont-ils attaché la plus haute importance à l'éducation physique. Suivant Platon, celle-ci se compose de deux arts qui se combinent avec l'éducation morale, l'*hygiène*, et la *gymnastique*. (*Rép.* III.) La première est destinée à entretenir l'ordre dans les fonctions du corps ; la seconde a pour but d'accroître sa force, de donner de l'agilité, de la souplesse aux membres. Mais l'hygiène est moins un art qu'une vertu ; les meilleures recettes sont la tempérance, la sobriété, la frugalité. Quant à la gymnastique, elle doit être restreinte dans de justes limites. Les Grecs lui accordaient trop, l'éducation n'a pas pour but de former des athlètes. (Voy. Lucien, *Anacharsis* ou les *gymnases*.) Les modernes l'ont trop négligée.

V. De l'extérieur du corps. — Le corps est l'instrument de l'âme ; mais il est aussi son siége, sa demeure ; il n'est donc pas défendu de l'embellir, de l'orner, de le parer. Enveloppe transparente de l'âme, il la laisse apparaître dans les formes, les mouvements, les gestes, surtout dans la physionomie. De là, le devoir de mettre l'extérieur en harmonie avec un intérieur lui-même bien ordonné et bien réglé. De là, des soins de *propreté*, (1) de *parure*, de *décence*, de *convenance* dans les manières, les gestes et les discours, règles qui se modifient, selon le caractère, la position et le rang des individus. Cicéron a composé le vrai code de ces *convenances* qui importent à la vertu et sont des vertus elles-mêmes, soit pour l'homme privé soit pour l'homme social. (*De Offic.* I, ch. 27 et suiv.)

En résumé, pour employer les paroles de Platon : « Le corps et l'âme doivent être montés comme deux instruments toujours d'accord. Il faut savoir les tendre et les relâcher à propos dans un juste degré. » (*Ibid.*)

VI. Des plaisirs des sens. — Le plaisir, en général, ne peut être le but de la vie, encore moins la jouissance physique, qui fait naître des désirs insatiables et bientôt amène la satiété et le dégoût. On ne peut trop s'élever contre la morale appelée vulgairement épicurienne, ni trop blâmer une vie molle et voluptueuse. On sait que les excès dans les plaisirs des sens ont pour résultat de nous enlever le plus précieux des biens temporels, la santé, d'énerver l'âme aussi bien que le corps, d'avilir et de dégrader l'homme, d'obscurcir et d'appesantir son intelligence, de porter le trouble dans les organes de la vie, de causer souvent une vieillesse ou une mort prématurées. « La volupté, pour nous tromper, marche devant nous et nous cache sa suite, » dit Montaigne. (*Ess.*, liv. I, ch. XXXVIII.) Mais si la modération dans le

(1) « C'est avec raison que l'on regarde la propreté du corps et un extérieur soigné comme l'effet d'une certaine modestie de caractère et d'un certain respect, d'abord, envers Dieu, dont nous sommes les créatures ; puis, envers la société où nous vivons ; enfin, envers nous, qui ne devons pas avoir moins de respect pour nous-mêmes que pour les autres. » (Bacon, *De Aug.*, liv. IV, ch. 3.)

L'imitation même purement comique des choses viles et deshonnêtes est défendue par une morale sévère. *Frequens imitatio transit in mores.* (Quintilien.)

plaisir est une règle dont nous ne devons jamais nous écarter, il ne faut pas tomber dans les exagérations de l'ascétisme, proscrire comme mauvaises toutes les jouissances physiques. La nature nous a donné des besoins, et à chacun d'eux elle a attaché une espèce particulière de plaisirs. Tant que nous ne sortons pas des limites tracées par la nature elle-même, ces jouissances sont bonnes et légitimes. Pourquoi Dieu aurait-il couvert la terre de riches productions s'il nous est défendu d'y toucher? Nous devons en user sans crainte, mais non en abuser. Toutes les fois que nous refusons à la nature ce qu'elle demande légitimement, cela ne se fait pas sans quelque préjudice même pour l'être moral. Toute passion naturelle comprimée excite le développement anormal et intempéré d'une autre passion. L'équilibre doit donc être maintenu. D'un autre côté, on ne peut nier que les jouissances bonnes et permises ne répandent sur la vie et les relations sociales une sérénité qui sied bien à la vertu elle-même et nous la rend aimable. Entre l'homme et l'animal il existe cette différence, que l'homme peut rattacher la satisfaction de ses besoins et de ses appétits à celle de ses intérêts et de ses devoirs de l'ordre le plus élevé. Par là, la jouissance physique s'ennoblit et se purifie. « Cicéron a remarqué que le mot *convivium*, qui en latin signifie repas, ne dérive pas de l'action de manger ou de boire, mais du commerce social qui, étant l'élément principal de ce plaisir, lui a donné son nom. » (*Reid*, t. VI, p. 66.)

Le jeu et l'amusement, dit Aristote (*Eth. nic.* IV, 8. X, 6.), sont aussi nécessaires à l'homme que le sommeil. Mais ces sortes de plaisirs demandent à être soumis aux règles de la tempérance, de la sobriété et de la bienséance. (Cf. Cic. *De Off.* I, 29.)

ART. III. — DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LA NATURE ET LES ÊTRES INFÉRIEURS A LUI.

Nous plaçons comme appendice de la morale individuelle, les devoirs de l'homme à l'égard de la nature et des êtres

inférieurs à lui. Ce n'est pas une catégorie à part ; car ce qu'il doit à ces êtres, c'est à lui-même qu'il le doit, à la raison, à sa propre dignité.

I. Rapports de l'homme avec la nature. — La nature nous apparaît comme un ensemble de forces aveugles et fatales. L'homme, au contraire, a pour attributs essentiels la raison et la liberté. La nature n'a aucun droit sur lui, mais il a des devoirs vis-à-vis d'elle. Le premier, c'est de maintenir contre elle sa liberté. Elle exerce sur l'homme de profondes influences ; il doit s'affranchir progressivement des liens où elle le retient à l'origine. Elle lui oppose une résistance plus ou moins forte, des obstacles puissants ; il doit les vaincre, les surmonter par son intelligence et son activité. Le résultat de cette lutte, c'est le triomphe de l'esprit sur la matière, de la *liberté* sur la *fatalité*. Tel est le spectacle que nous offre l'industrie et les merveilles qu'elle accomplit sous nos yeux.

II. De l'industrie considérée au point de vue moral. — Au point de vue moral, le but des arts industriels n'est donc pas le bien-être matériel. Celui-ci, sans doute a une très-haute importance ; car, pour cultiver les facultés de son esprit et travailler à son perfectionnement moral, l'homme a besoin d'être en sécurité sur ses moyens d'existence ; mais, ceux-ci assurés, qu'il ne s'imagine pas avoir accompli la loi de sa nature, ou pouvoir trouver le bonheur dans l'oisiveté d'une vie sensuelle et voluptueuse. L'ennui, le dégoût, la satiété, lui apprendraient bientôt que là n'est pas sa destination.

> Non domus et fundus, non æris acervus et auri
> Ægroto domini deduxit corpore febres,
> Non animo curas (Hor.)

L'industrie concourt d'une manière plus directe encore à l'accomplissement des fins morales de l'homme et de la société, en favorisant la circulation des idées, en rapprochant les membres épars de la famille humaine, en multipliant les relations et les communications entre les peuples, en faisant tomber peu à peu les haines nationales. Ainsi en-

visagée, elle prend place parmi les développements les plus nobles et les plus élevés de l'intelligence et de l'activité humaines.

III. Devoirs de l'homme a l'égard des êtres qui lui sont inférieurs. — Les êtres que renferme la nature, et qui sont inférieurs à l'homme, ont cela de commun qu'ils sont dépourvus de raison. Ils offrent néanmoins des différences qui marquent le progrès des espèces et les degrés de l'échelle ascendante des êtres. Parmi ceux qui se rapprochent le plus de l'homme, plusieurs vivent sous son empire et partagent ses travaux ; il est tenu de se comporter à leur égard en être raisonnable. Il peut et doit les faire servir à son usage et à ses besoins ; mais il lui est défendu d'en faire un jeu pour ses caprices, de les détruire et de les faire souffrir sans raison. Il agirait alors non en maître, mais en tyran brutal et cruel. Il le doit d'ailleurs à lui-même dans l'intérêt de sa propre moralité. Si, dans ses rapports avec les animaux, il se laisse aller à la passion, aux emportements de la colère, s'il agit avec cruauté et sans pitié, il en résultera pour lui des habitudes mauvaises, qu'il transportera dans la société et dans son commerce avec ses semblables.

CHAPITRE II

MORALE SOCIALE.

FONDEMENTS DU DROIT CIVIL.

Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον.
(ARIST. *Polit.*, I, 1.)

L'homme est né pour vivre en société. Son organisation, qui, plus longtemps que les autres animaux, le rend dépendant des êtres qui l'entourent, la multiplicité de ses besoins et des moyens nécessaires à sa conservation, l'instinct sympathique, ce penchant qui l'attire vers ses semblables et ne l'abandonne jamais lors même qu'il a le plus à se plaindre de leur injustice, la souffrance qu'il éprouve lorsqu'il se trouve isolé de tout commerce avec eux, tout nous démontre que l'état social est pour lui l'état naturel. Déjà les affections de la famille, ce berceau de la société civile, donnent à cette première association une fixité qu'elle n'a pas chez les espèces animales. D'autres rapports se forment qui établissent entre les hommes une réciprocité de devoirs et de droits propres à resserrer les liens qui les unissent ; ils donnent à la société une base indestructible (1). La culture des facultés humaines n'est possible, leur perfectibilité n'est réelle qu'à la condition de l'échange et de la transmission des idées. La parole, instrument de cette communication, est une faculté sociale, inutile à un être destiné à vivre seul. L'homme ne peut donc remplir sa destination morale qu'en rapport avec ses semblables. Autrement, condamné à l'ignorance, esclave de ses appétits grossiers, il différerait peu de la brute, et le règne animal compterait une espèce de plus. C'est au sein de la société qu'il trouve l'occasion et les

(1) Cette idée est éloquemment exprimée en plusieurs endroits du *De Officiis*, admirable traité de morale sociale, surtout liv. I, ch. 7, 16, 43, 44.

moyens d'exercer les nobles et brillantes facultés qui le distinguent. Elle est le champ destiné à faire éclore ses vertus et ses vices, la carrière ouverte à son activité, le théâtre où sa liberté se déploie, le monde des merveilles qu'enfante son génie dans l'industrie, la science et les beaux-arts. Le sentiment religieux, qui consacre, épure et resserre tous les autres liens, étend sa durée au-delà de la vie terrestre et des étroites limites où elle s'écoule dans l'espace et le temps ; il crée une société des âmes et des esprits, et réunit les hommes de tous les temps et de tous les lieux en une seule et même famille dont Dieu est le législateur et le père.

Toutes ces raisons suffisent pour réfuter l'absurde paradoxe (Hobbes, Rousseau) d'un *état de nature* antérieur à la société, et où l'homme devrait retourner pour échapper aux abus qu'amène à sa suite la civilisation.

ART. I. — DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES EN GÉNÉRAL.

« Justitia, in qua virtutis splendor est maximus, et huic conjuncta beneficentia. »
(Cic. *De Off.* I, ch. 7.)

De ses rapports avec ses semblables naissent pour l'homme des devoirs, les uns généraux, les autres particuliers, selon qu'il est considéré comme membre de la *société humaine* en général, ou comme faisant partie des diverses associations qu'elle renferme dans son sein, telles que la *famille* ou la société domestique, la société civile ou l'*État*.

Nous examinerons d'abord les devoirs de l'homme envers ses semblables en général.

Ils sont contenus dans ces deux préceptes : « *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fût fait à toi-même ; fais à autrui*, etc. » Le sens de ces maximes n'est pas que la volonté ou le désir de chacun soit la règle de ce qu'il doit à ses semblables, ce qui détruirait l'idée même de toute loi ; mais l'homme trouve dans sa conscience une mesure fixe, qu'il doit appliquer aux autres, comme il veut qu'elle lui soit appliquée à lui-même : celle de la *justice* ou

de l'équité à laquelle s'ajoute la charité ou la *bienfaisance*. Ces deux vertus embrassent, en effet, tous les devoirs de la morale sociale.

§ I. — De la justice.

« Justitia in suo cuique tribuendo. »
(Cic. *De Finib.*)

1. Sa nature et son principe. — La justice se définit ordinairement : *Rendre à chacun ce qui lui est dû* (*suum cuique tribuere*) (1). Cette formule, qui n'offre pas, peut-être, un sens assez précis, implique au moins cette idée ; que tous nos *devoirs* relatifs à la justice répondent à des *droits* dans ceux qui en sont l'objet. La justice, en effet, au sens rigoureux du terme, c'est le *respect du droit*. Examinons brièvement sa nature et son origine.

L'idée du *droit* est une de ces notions simples et universelles qui échappent à toute définition. Elle se développe dans l'intelligence humaine, à la suite de celle du devoir, et lui est corrélative. Elle a son origine dans le sentiment de notre *liberté*, comme condition de l'accomplissement du devoir ou de notre destinée morale. En effet, il est clair que si l'homme a le *devoir* de faire le bien, s'il doit le réaliser librement, il a le *droit* d'être respecté dans l'exercice et dans le développement de sa liberté, toutes les fois que celle-ci ne porte pas atteinte à celle de ses semblables. Sa personne participe de l'inviolabilité de la loi qu'il est chargé d'accomplir, elle est sacrée comme elle. Mais si je suis inviolable dans ma personne, je conçois qu'il en est de même des autres êtres qui, comme moi, ont été créés libres ; ce droit que je possède, ils l'ont au même titre. De plus, si la liberté est inviolable, tout ce qui émane d'elle, ce que la personne s'est assimilé ou approprié par un développement légitime doit être également respecté. De là tous nos droits et toutes nos libertés ; la *liberté individuelle*, celle de la

(1) « Quæ enim affectio suum cuique tribuens, atque hanc quam dico societatem conjunctionis humanæ munifice et æque tuens, justitia dicitur. (Cic. *De Rep.* VII.)

pensée, le droit de *posséder*, de *contracter*, de *rendre*, d'*acheter*, etc.

§ II. — De la bienfaisance.

« Magna etiam illa communitas est quæ conficitur ex beneficiis ultro citro datis acceptis. »
(Cic. *De Off.* I, 16.)

I. Sa nécessité. — *Sois juste*, ne porte pas atteinte aux droits de tes semblables, tel est le premier précepte de la morale sociale. Mais il est plus *négatif* que *positif*, c'est une défense plutôt qu'un ordre. Ne pas *nuire* à autrui n'est que la moitié de la loi. A la justice et à la probité doit donc s'ajouter la *bienfaisance*. Si ce devoir n'entraîne pas un droit dans ceux qui en sont l'objet, il n'est pas moins nécessaire et obligatoire. Attachons-nous à reconnaître son caractère et le principe d'où il dérive.

II. Son caractère. — Sans doute l'homme trouve dans son cœur un puissant motif qui le porte à venir au secours de ses semblables, à soulager leurs misères et leurs souffrances. La satisfaction intérieure qu'il éprouve à faire le bien lui est aussi une douce récompense. Mais un penchant n'est pas une vertu ; la jouissance morale suppose l'accomplissement d'un devoir. Si la bienfaisance est obligatoire, elle a son principe, non dans la *sensibilité*, mais dans la *raison*, elle repose sur une conception morale, non sur un sentiment.

III. Son principe. — Au point de vue moral, l'idée sur laquelle se fonde le devoir de la bienfaisance est celle de la *société humaine* elle-même, savoir : la conception d'une *destinée commune* que tous les individus de cette société tendent à réaliser, d'un bien général auquel ils concourent tout en accomplissant leur destination particulière, et d'où résulte l'ordre moral. « Natura nos cognatos edidit. » (Senec. *Ep.* 95.)

La société humaine nous apparaît comme un organisme dont toutes les parties sont liées entre elles : « Membra sumus corporis magni. » (*Ibid.*) Les membres de ce grand corps (*magna communitas*, Cic.) ne doivent donc pas se considérer comme étrangers les uns aux autres, et croire

que leurs devoirs respectifs sont remplis dès qu'ils ne cherchent pas à se nuire, ne portent pas atteinte à leur liberté et à leurs droits réciproques. La société n'est possible que par un échange mutuel de services et de bons offices. « Homines hominum causa generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent ; in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium afferre mutatione officiorum dando, accipiendo : tum artibus, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem. (Cic. *De Off.* I., 6.)

De cette idée de l'ordre-social, dérive le devoir de la bienfaisance. Au point de vue religieux, elle est la *charité* qui a son principe dans la considération de notre commune origine, dans la confraternité de tous les membres de la famille humaine et leur *égalité* devant Dieu.

§ III. — Rapport de ces deux devoirs; leurs ressemblances et leurs différences.

« Beneficium nullæ legi subjectum est. »
(SÉNÈQUE. *De Benef.* VI, 6.)

Si l'on vient à comparer ces deux vertus, on comprendra les ressemblances qui les unisssent et les différences qui les séparent, ainsi que les conséquences qui dérivent de leur similitude et de leur diversité.

I. Toutes deux, la justice et la charité, dérivent de la notion même de l'*ordre social*, non du penchant sympathique ou de l'intérêt, soit particulier, soit général. Aussi sont-elles deux devoirs également *obligatoires* et universels. Ce peut être un crime égal de laisser son semblable périr quand on peut le sauver, ou de lui ôter la vie. (Cic. *De Off.* I, c. 7.)

Mais la *justice* a son principe dans l'idée du droit, c'est-à-dire de l'inviolabilité de la personne humaine comme chargée de se développer elle-même, d'accomplir à ses risques et périls sa propre destinée individuelle.

La *bienfaisance*, au contraire, a sa source dans l'idée de la fin commune des êtres raisonnables et libres, fin à laquelle ils doivent concourir tout en accomplissant leur destinée par-

ticulière, mais en conservant leur liberté individuelle, premier attribut de l'être moral.

De là des différences fondamentales souvent méconnues, sur lesquelles il convient d'insister. (Voy. Cic. *Ibid.*)

II. Comme la *justice* naît de l'inviolabilité de la personne, de ce qui lui touche ou lui appartient, elle a pour résultat non-seulement d'imposer l'obligation de respecter le droit d'autrui, mais d'en exiger l'observation et au besoin d'y *contraindre*. Le droit d'exiger fait partie du droit lui-même, qui autrement devient illusoire. En un mot, le caractère de la justice est l'*exigibilité* et la *coaction*.

La *bienfaisance*, au contraire, exigée ou forcée n'est plus la bienfaisance. Elle ne peut s'imposer comme un droit, sans violer le droit lui-même, puisqu'elle ôte aux individus leur libre arbitre sur une chose qui doit rester libre. De plus, en les chargeant d'accomplir la destinée de leurs semblables, elle crée un droit attentatoire à leur liberté, le droit de se substituer à eux, de diriger tous leurs actes et d'en prévenir l'abus. Autrement elle est une monstrueuse tyrannie, la tyrannie de la paresse sur le travail, de la dissipation, de la maladresse et de l'imprévoyance, sur l'ordre, l'habileté et la prévoyance.

Le devoir d'aider et de secourir nos semblables n'en est pas moins un devoir ; mais il doit s'accomplir librement. Tel est l'essence du bienfait. Si on le nie, il faut admettre la conséquence. Nous charger de la destinée de nos semblables c'est nous conférer sur eux un droit de tutelle qui détruit leur liberté. Ou bien l'État, s'emparant à la fois du soin de pourvoir au sort de tous, fera concourir tous leurs actes à la fin commune. Il doit régler les mouvements de tous ces êtres, devenus les rouages d'une machine mue par un unique ressort ; ce qui anéantit la liberté dans les parties et dans l'ensemble : la société n'est plus qu'un troupeau d'esclaves. On arrive ainsi, forcément, au despotisme le plus absolu.

L'essence de la bienfaisance est donc la *spontanéité*. Le bienfait doit être libre ; *beneficium nullæ legi subjectum*

est. (Sénèque.) C'est ce que comprend le plus vulgaire bon sens.

En vain, confondant les notions les plus simples, invoquera-t-on le principe de la *corrélation des droits et des devoirs.* Ce principe précisément cesse ici d'être applicable. Dans la bienfaisance, il n'y a point de droit corrélatif au devoir ; ou le droit d'être secouru amène avec lui l'exigibilité, qui, on l'a vu, anéantit la bienfaisance et crée le despotisme. Tout devoir, dit-on engendre un droit. Cela est faux. Oui pour la personne qui est l'agent du devoir, non pour celle qui en est l'objet ; c'est du moins le cas pour la bienfaisance. Ici expire la réciprocité du devoir et du droit.

Mais que deviennent *les droits de l'humanité* souffrante ? — N'abusons pas des mots. Ces droits n'en sont pas moins sacrés ; mais le mot *droit* est pris alors dans son sens large (*lato sensu*). Le prend-on dans le sens strict et rigoureux (*stricto sensu*), c'est-à-dire en ce sens que la personne qui souffre a le droit d'exiger le bienfait et de contraindre à l'accorder? la proposition devient absurde et il ne faut plus parler ni de propriété ni de liberté.

Si l'on prétend que ce droit réside dans la *société* ou dans l'*État*, l'État s'arroge alors un droit qu'il n'a pas, et il ne peut l'exercer qu'en détruisant la liberté des individus qui composent la société civile, c'est-à-dire en supprimant le droit qu'il a pour mission de faire observer.

Au moins, dira-t-on, la sanction de ce devoir est dans Dieu. — Sans doute comme celle de tous nos devoirs ; mais si Dieu voulait exercer lui-même ce droit qu'il a sur toutes les créatures et en exiger l'accomplissement immédiat, il ne le pourrait, comme l'État, qu'en détruisant la liberté dans les êtres qu'il a créés libres et en changeant leur destination morale. Il ne le pourrait qu'en anéantissant le bienfait, en chassant de la terre la plus belle des vertus, la *charité*, avec elle le devoir corrélatif qui doit marcher à sa suite, la *reconnaissance*. Il déferait ainsi ce qu'il a fait, et changerait le plan du monde actuel. Serait-ce pour le mieux ? Nous ne savons ; mais les êtres étant donnés, Dieu ne peut pas plus

changer leurs rapports sans changer leur nature qu'il ne peut changer le rapport des figures mathématiques, celles-ci restant ce qu'elles sont. Dieu observe la raison parce qu'il est la raison même. Il n'y a que ceux qui prétendent changer la nature humaine qui ont inventé de pareils droits. Admettre cette nature et vouloir changer les rapports nécessaires qui en dérivent est moins présomptueux mais plus absurde.

En un mot, la justice, sauvegarde de la personnalité, expression de la liberté et du droit, sans séparer les hommes, leur trace des limites qu'ils ne doivent pas franchir ; elle leur impose l'obligation de ne pas se nuire, de rendre à chacun ce qui lui est dû (*suum cuique*). Elle exige le respect de la personne et de ses droits, et elle s'arme de la loi pour contraindre ceux qui seraient tentés de les violer. Elle habite le double empire de la morale et du droit.

La bienfaisance, devoir non moins strict et non moins rigoureux, est essentiellement libre. Mais quoique placée en dehors de la sphère du droit, elle influe puissamment sur lui. Sans effacer le droit, elle le fait plier ; sans rompre ses barrières, elle les abaisse ; sans confondre les destinées, elle les réunit ; sans détruire la responsabilité et la liberté des êtres moraux par une fausse solidarité, elle les rapproche et les unit par un lien d'amour et de services mutuels. Au nom de leur commune parenté, de l'identité de leur nature, de leur origine et de leur destinée, elle les engage à céder de la rigueur de leurs droits et à confondre leurs intérêts. Elle rétablit entre eux une communauté dont le principe est l'amour et la générosité. Quand sa voix est entendue, elle récompense par les plus pures et les plus douces jouissances qu'il soit donné au cœur de l'homme de goûter sur la terre : quand elle est méconnue, elle s'arme non de la loi, mais du remords et de la menace des châtiments dans une autre vie.

De l'accord et de l'harmonie de ces deux vertus résultent l'accord et l'harmonie du monde moral. L'une est la base de la société, l'autre en est l'âme. Elle en est aussi le salut, car « ce n'est point la force des armes qui dompte les cœurs, c'est l'amour et la générosité. » (Spinosa, *Eth.* V.)

ART. II. — DE LA FAMILLE.

« Humani generis mores tibi nôsse volenti
Sufficit una domus... »
(JUVÉNAL, *Sat.* XI.)

§ I. — De la famille ou de la société domestique en général.

Nous avons maintenant à considérer l'homme dans les deux sociétés naturelles dont il fait partie, et que comprend la société humaine en général : 1° la famille ou la société domestique ; 2° la société civile ou l'État, et à déterminer les devoirs qui naissent de ces rapports.

NÉCESSITÉ DE LA FAMILLE. — La famille est d'institution naturelle ou divine ; il ne dépend d'aucun pouvoir humain de la supprimer ou même d'en changer la nature et les bases. Il serait surperflu de prouver cette évidente vérité, si elle n'avait été attaquée ou méconnue.

Pour démontrer la nécessité de la famille, on peut employer des arguments de diverses sortes, qu'il suffit d'indiquer. 1° Les uns sont puisés dans la considération de la nature de l'homme, de ses besoins moraux et de ses affections les plus chères, les plus indestructibles. 2° D'autres sont tirés des devoirs et des droits qui s'établissent, dès l'origine, entre le père et la mère, les parents et les enfants, etc., et dont nulle puissance humaine ne peut les dégager ou les dépouiller. 3° D'autres sont pris dans la nature de la société civile, dont la famille est la base et le premier élément (*seminarium reipublicæ*, Cic.) 4° En consultant l'histoire, on voit que la famille s'est perfectionnée en resserrant ses liens à chaque nouveau progrès accompli par l'humanité.

Donc les théories sociales qui attaquent la famille méconnaissent la nature humaine et foulent aux pieds ses affections les plus légitimes ; elles renversent la morale en substituant à des obligations et à des droits sacrés des rapports monstrueux et factices ; elles méconnaissent surtout la nature et la destination de la femme, l'avilissent et la dégra-

dent, lui ôtent toute dignité et toute vraie liberté (1), la placent hors de la sphère de ses devoirs et de ses droits (2) : elles dénaturent l'idée même de la société civile sous prétexte de la réformer et de la rapprocher d'un idéal plus parfait (3). Enfin l'histoire donne un démenti formel à ces théories en montrant qu'elles rétrogradent vers la barbarie et l'enfance des sociétés humaines au lieu de suivre le progrès de la civilisation. — Nous nous bornerons à examiner brièvement les bases de la société domestique.

§ II. — Des bases de la société domestique.

« Prima societas in ipso conjugio, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia. »
(Cic. *De Off.* I.)

La société domestique est formée essentiellement par l'union de l'homme et de la femme et par les enfants qui naissent de cette union. Elle repose sur la triple base du *mariage*, de l'*éducation des enfants* et de la *propriété*.

1° Du mariage. — Le mariage est le premier fondement de la société domestique et de la société humaine en général. *Prima societas in ipso conjugio.* (Cic.)

Quelle est sa nature ? A-t-il pour principe, comme on l'a prétendu, le *rapprochement des sexes*, la *procréation des enfants* et leur *éducation ?* l'*amour* à la fois physique et moral ? Est-ce un simple *contrat* ? Tous ces principes isolés ou réunis sont insuffisants ; ils n'expliquent pas la nature de l'union conjugale qui, avant tout, offre un caractère *moral* et *religieux*. Sans doute, chacune de ces fins est comprise dans le mariage ; mais elles ont besoin d'être épurées et consacrées par une fin plus haute. L'essence du mariage, c'est avant tout l'*union des âmes*, la fusion de deux personnes semblables et différentes, qui mettent en commun leurs fa-

(1) « La pureté et la chasteté sont la source de toute noblesse et de toute grandeur dans la femme. Pour la femme, la chasteté est le principe de toute moralité. » (Fichte, *Sittenlehre*, 330.)

(2) Voy. Aristote, *Politique*, II.

(3) « L'amour de la patrie commence à la famille. » (Bacon, *De Augm.* liv. VI. « Id autem est principium urbis et quasi seminarium reipublicæ. » (Cic. *De Off.* I. ch. 16.)

cultés, leurs sentiments, leurs volontés et leur existence tout entière, qui unissent leur destinée terrestre (*consortium vitæ*) dans le but de se compléter l'un par l'autre, de fonder une famille, d'élever leurs enfants et de partager ensemble les peines et les adversités de la vie comme ses biens et ses jouissances. C'est par là que le mariage diffère de toute autre association, de l'union animale, résultat du rapprochement des sexes, du simple contrat qui peut être dissous par la volonté des contractants, de l'amour même, passion grossière quand elle n'a pour but que la volupté physique, mobile lors même qu'elle est pure de tout désir sensuel. C'est par là que ce lien prend un caractère de *perpétuité* et d'*indissolubilité*, qui le soustrait aux caprices du sentiment ou à l'arbitraire de la volonté. Par là s'explique et se justifie également son caractère d'*exclusivité* qui n'admet dans cette union que deux personnes se donnant entièrement l'une à l'autre ; c'est ce qui fait que la *polygamie*, le *divorce* même, en dénaturent l'idée.

2° De l'éducation des enfants. — Le second principe sur lequel repose la famille est l'éducation des enfants. Elle est, à la fois, un devoir pour les parents, et un droit que l'État ne peut leur enlever. L'enfant arraché aux mains naturelles qui devaient le soigner et l'élever, former son esprit et son cœur, le guider dans la carrière de la vie et préparer son avenir, soustrait à l'autorité paternelle et à la sollicitude maternelle, ne conserve plus, vis-à-vis de ceux qui lui ont donné le jour, d'autres rapports que ceux de l'animal, qui, au moins, est en état de se suffire à lui-même. La famille ainsi à peine formée se dissout. On ne peut toucher à cette base sans anéantir la famille.

3° De la propriété dans la famille. — Une troisième base de la famille est la propriété. La propriété, comme il sera démontré plus loin, est un droit inhérent à l'homme déjà comme individu. C'est un droit naturel dérivant de sa liberté même ; mais elle est aussi essentiellement liée à l'existence de la famille. Le père et la mère, dépouillés du droit de rien posséder en propre, sont par le fait dispensés du devoir

de nourrir et d'élever leurs enfants, de travailler pour eux, de songer à leur avenir et à leur établissement. Ils perdent l'autorité que leur confère cette mission providentielle, ainsi que les droits à leur affection qui naissent des sacrifices qu'elle leur impose. Tous les liens de la famille se trouvent ainsi relâchés, altérés, détruits.

Si l'on veut une preuve indirecte de cette vérité que la propriété, l'éducation des enfants et le mariage sont les bases essentielles de la société domestique, qu'elles se tiennent étroitement, et que l'une d'elles ébranlée entraîne inévitablement la ruine de la famille, on n'a qu'à consulter les systèmes où celle-ci est attaquée. On verra que tous les ont également supprimées en établissant d'abord la communauté des biens, puis l'éducation en commun des enfants et, finalement, sinon immédiatement, la communauté des femmes. (V. Platon, *Rép.* V. Thomas Morus, etc.)

§ III. — Devoirs des divers membres de la famille.

« Fundamentum omnium virtutum pietas erga parentes. » (Cic.)

Les membres de la famille offrent entre eux différents rapports comme *époux*, *père*, *mère*, *enfants*, *frères* ou *sœurs*, etc., d'où naissent des devoirs mutuels, qu'il suffit d'énumérer.

Le *mari* doit à sa compagne amour, fidélité, confiance, protection; la loi civile ajoute, un entretien convenable et proportionné à ses moyens. La *femme* doit à son mari fidélité, amour et soumission. Le *père* doit à ses enfants de les aimer, de les nourrir, de les élever, de les entretenir, de les instruire ou faire instruire, de veiller sur eux, de les corriger lorsqu'ils font mal, et de leur donner le bon exemple, de les mettre en état de se suffire en leur donnant un établissement assorti à ses moyens et à leur vocation. Les *enfants* doivent honorer leurs parents, leur obéir, supporter leurs défauts, les soutenir dans leur vieillesse et leurs besoins. Ces dévoirs sont compris dans la *piété filiale*, fondement de

toutes les vertus, dit un ancien. Les devoirs des *frères* et des *sœurs* sont des devoirs d'affection, de concorde et de secours mutuels. (Voy. Aristote, *Eth. Nic.* VIII, 10.)

Si le chef de famille a des domestiques ou des *serviteurs*, il doit non-seulement remplir avec une scrupuleuse exactitude ses engagements avec eux, mais user à leur égard de douceur et de bonté ; il leur doit également ses soins et son assistance dans le malheur et dans le besoin.

ART. III. — DE LA SOCIÉTÉ CIVILE. — DEVOIRS ENVERS L'ÉTAT.

« Legum denique omnes servi sumus ut liberi esse possimus. » (Cic. *Pro Cluent.* 53.)

§ I. — Nature et but de la société civile.

« Concilia cœtusque hominum jure sociati. » (Cic. *Songe de Scipion.*)

I. Nature de la société civile. — L'État ou la société civile n'est pas simplement une agglomération d'hommes vivant sur le même sol (1); la communauté d'origine, de mœurs et de langage, l'unité dans les croyances religieuses, ne la constituent pas encore. Elles fortifient le lien social, mais ne fondent pas une nation. L'État n'existe que quand un certain nombre d'hommes sont réunis sous l'empire des mêmes lois et reconnaissent une même autorité, c'est-à-dire lorsque intervient l'idée du *droit* et d'un pouvoir qui la représente. On peut donc définir l'État une association d'hommes soumis aux mêmes lois et au même gouvernement.

Entre la société domestique et la société civile, la famille et l'État, il est une différence essentielle qui ne permet pas de les assimiler, ni d'appliquer à l'une ce qui appartient à l'autre. La famille est fondée sur des rapports naturels ; l'État sur une idée, sur la notion du *droit*. La justice intervient dans la famille ; mais elle trouve les rapports déjà fixés

(1) «Populus autem non omnis hominum cœtus quoquo modo congregatus, sed cœtus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus. » (Cic. *De Rep.* I, 25.)

par la nature. La justice crée l'État, qui est la réalisation du droit : *societas juris.* (Cic.)

II. Son but. — Le but de la société civile résulte de sa nature ou de son idée. Formée d'êtres intelligents et libres, non réunis pour un but particulier, commercial, industriel, scientifique ou même religieux, sa fin générale doit être celle de l'humanité même, savoir le développement complet et régulier des facultés humaines sous l'empire et la protection de la loi qui en règle l'exercice extérieur et empêche que ces êtres n'empiètent les uns sur les autres, ne violent leurs droits réciproques. Ce principe est à la fois négatif et positif, limitatif et protecteur. L'oppression et le despotisme sont contraires à son essence. Car ce sont des êtres libres dont il s'agit de régler les rapports. C'est donc le *droit* et la *liberté* qui sont le vrai but comme le principe de la société civile.

Hors de la société civile, le droit et la liberté n'existent pas ; aussi c'est une grande méprise de la part de quelques philosophes (Hobbes, Rousseau) d'avoir cherché le type de la liberté dans un état de nature antérieur à la société. L'état de nature entendu de cette façon laisse subsister entre les hommes les inégalités naturelles : c'est la tyrannie des forts exercée sur les faibles, la guerre de tous contre tous, le règne de la violence et de l'anarchie. Il n'est pas vrai non plus qu'en entrant dans la société civile, l'homme fasse l'abandon d'une partie de ses droits et de sa liberté ; il renonce à la liberté sauvage ; un frein est imposé à sa volonté capricieuse et à ses passions. Il se soumet à la loi, c'est-à-dire, si elle est juste, à la raison. C'est la passion, le caprice, la volonté arbitraire qui sont limités et contenus dans l'État bien ordonné. La volonté raisonnable, loin d'être comprimée, ne peut trouver qu'ici son libre développement. « Celui qui veut que la loi commande, dit Aristote, semble ne reconnaître d'autorité que celle de Dieu lui-même, et de la raison... On peut dire de la loi, qu'elle est une intelligence sans passion. » (*Polit.* III, ch. xi.)

§ II. — Idée du gouvernement, sa nature, sa mission et sa légitimité.

« Procuratio reipublicæ ad utilitatem eorum qui commissi sunt, non ad eorum quibus commissa est gerenda est »
(Cic. *De Off.* 1.)

1° Nature du gouvernement. — Toute société régulièrement organisée et constituée suppose une puissance publique qui maintienne l'ordre, protége les faibles contre les forts, établisse des lois et les fasse exécuter, représente et personnifie l'État, le défende contre les agressions étrangères et contre les entreprises de l'anarchie. Ce pouvoir ou cet ensemble de pouvoirs, c'est le *gouvernement*.

Sans un gouvernement, la société ne peut subsister; mais le gouvernement n'a pas une existence indépendante de la société elle-même. Celle-ci est le but, lui le moyen. Elle existe par elle-même et pour elle-même; lui par elle et pour elle. Ce rapport dérive de la nature des deux termes.

Pour déterminer les devoirs du citoyen, nous devons examiner sur quelle base reposent la *souveraineté* et la légitimité du pouvoir. Le devoir d'obéir suppose le droit de commander.

2° De la souveraineté. — Le but général de toute société, on l'a vu, est le développement libre des facultés humaines sous l'empire de la justice qui en règle l'exercice extérieur. En même temps, chaque peuple a une vocation particulière qui résulte de son génie propre, de ses traditions, de ses mœurs, de sa position géographique, de ses rapports avec les autres peuples, etc.

Cette destinée générale et particulière, voilà ce qui est sacré dans les nations comme dans les individus (1). Elle ne la tient que de Dieu ; rien ne peut prévaloir contre elle. Le devoir du gouvernement est donc de savoir comprendre cette double fin, de diriger vers ce but la société à la tête

(1) Intelligendum est etiam duabus quasi nos a natura indutos esse personis ; quarum una est communis... altera autem quæ proprie singulis est tributa. (Cic. *de Off.* I. 30.)

de laquelle il est placé. S'il est le plus propre à remplir cette mission et s'il la remplit en effet ; s'il est en harmonie avec la société, avec son esprit, ses mœurs, ses intérêts et ses besoins, il est légitime. Se met-il en opposition ouverte et complète avec elle, il risque de se perdre, et là est le principe des révolutions qui renversent les dynasties et les trônes. — Comment une nation renoncerait-elle à elle-même et à sa destinée pour suivre un pouvoir aveugle qui la précipite hors des voies que lui a tracées la Providence, ou veut la faire rétrograder vers le passé ?

Chercher ailleurs que dans cette conformité du gouvernement avec la fin de la société le principe de la souveraineté ou de la légitimité, c'est s'écarter de la notion même de la société et du gouvernement.

Telle est la théorie absurde et révoltante qui confond la souveraineté avec le droit de propriété, comme si des hommes pouvaient être possédés au même titre que la terre qui les supporte et les nourrit. C'est se tromper aussi que de faire dériver la légitimité d'un gouvernement de son origine historique. Car celle-ci peut être la force et l'usurpation, la force, ne peut fonder un droit. L'ancienneté, la durée peuvent expliquer l'accord dans le passé non dans le présent ou l'avenir. Le temps sanctionne le droit, mais ne le crée pas. Le pouvoir fondé par la force peut devenir légitime, mais c'est précisément en faisant oublier son origine et en se rendant nécessaire, c'est-à-dire en devenant juste et en s'associant aux véritables intérêts de la société. La souveraineté peut se perdre par les mêmes raisons.

Nul doute que la souveraineté et la justice n'émanent de Dieu. Mais, pour représenter Dieu sur la terre, il faut remplir une mission véritablement divine. Un gouvernement sage, éclairé, juste, règne toujours par droit divin. Il est l'image de la Providence divine, et il participe de sa majesté, de son inviolabilité. Entendre autrement le droit divin, c'est fonder en principe la théocratie.

Le principe de la souveraineté nationale est vrai. Il l'est dans le sens que nous venons de lui donner. Il l'est aussi

dans le sens de l'opinion ou de la raison publique éclairée. La *volonté générale* est une mauvaise formule. Aucun droit n'émane de la volonté, à moins qu'elle ne se confonde avec la raison. C'est la *raison* qui est souveraine, quelque part qu'elle soit. Si nous avons refusé de reconnaître dans la volonté de Dieu (p. 528) le principe de la loi morale, ce n'est pas pour placer celui de la loi politique dans la *volonté du peuple*. La volonté sans la raison est aveugle, arbitraire et capricieuse ; elle défait le lendemain ce qu'elle a fait la veille. Ce système ne peut conduire qu'à l'anarchie (1). Mais la souveraineté du peuple est d'autant plus vraie et plus réelle que le progrès des sociétés humaines appelle toujours un plus grand nombre de citoyens à l'exercice des droits politiques, à mesure que l'extension des lumières et de la moralité les en rend capables.

Les devoirs du citoyen envers l'État peuvent se ramener à deux : 1° l'obéissance aux lois et à l'autorité légitime ; 2° l'amour de la patrie et le dévouement au bien public.

Le citoyen doit savoir se soumettre à la loi, ne pas se mettre au-dessus d'elle, ni l'éluder ou la violer, lors même qu'elle n'est pas parfaite et qu'elle blesse ses intérêts ; sans cela, l'anarchie est dans les mœurs, et la société sans cesse à la veille de sa ruine.

Il doit, en même temps, défendre les lois et la société si elle est menacée, lui faire le sacrifice de sa vie et de sa fortune ; enfin contribuer, selon ses moyens aux charges de l'État.

(1) Il ne faut pas dire au peuple qu'il peut tout ce qu'il veut, mais qu'il peut ce qu'il veut *raisonnablement*, que la limite de sa puissance est la justice, qu'il n'y a de vraie souveraineté que là où est la raison, que toute autre puissance est tyrannie. C'est flatter le peuple que de lui tenir un autre langage. Rousseau dit : « En tout état de cause, un peuple est toujours maître de changer ses lois, même les meilleures. Car, s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui a le droit de l'en empêcher? « — C'est là un sophisme; car 1° En se faisant mal, il fait mal et il est insensé ; 2° en se faisant mal, il fait mal à ceux qu'il opprime et il est injuste; 3° étant injuste et insensé, il travaille à sa propre ruine, et s'expose à périr de ses propres mains.

ART. IV. — FONDEMENT DU DROIT CIVIL ET DE LA PROPRIÉTÉ.

« Constituendi juris ab illâ summâ lege capiamus exordium, quæ seculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut omnino civitas constituta. » (Cic. *De legib.* I. 6.)

§ I. — Principe du droit civil.

Il n'entre pas dans notre sujet d'exposer les principes du droit ; nous nous bornons à ajouter, sous forme d'appendice à la morale sociale, quelques mots sur les bases du *droit civil* et de la *propriété.*

Distinguons d'abord le *droit positif* du *droit naturel,* dont le *droit positif* doit être l'expression. La loi *écrite* suppose la loi *non écrite.* Hors de là, le droit positif est l'opposé même du droit, et comme dit Bossuet, « il n'y a point de droit contre le droit. » La justice alors serait l'injustice, le caprice, la force, la tyrannie.

Mais quel est le principe même du droit, du droit civil en particulier ? — L'origine du droit, c'est la *liberté ;* elle est la racine commune de tous nos droits. Régler l'exercice des libertés individuelles de manière à ce qu'elles ne se nuisent pas les unes aux autres ; par là assurer leur libre développement, tel est le but de la *loi civile.* Elle doit limiter, mais non, sous le prétexte de limiter, détruire ; elle doit favoriser, non entraver ou empêcher. C'est là le véritable objet de la loi civile comme de la société en général. De là l'*égalité* devant la loi, laquelle consiste dans l'égale protection que la loi accorde à tous les membres de la société civile dans l'exercice légitime de leurs droits. *Jura certe paria debent esse eorum inter se qui sunt cives in eadem republica.* (Cic. *De Rep.* I, 32.) (1)

(1) Voyez le discours que Socrate fait tenir aux Lois dans le *Criton* de Platon.

§ II. — Fondement de la propriété.

« .... Omnes.
Fœdere naturæ certo discrimina servant. »
(LUCRÈCE, V.)

La propriété est une des bases de la société civile et de la famille (*suprà*). Est-elle de droit naturel ? ou une simple institution que la loi peut à son gré changer ou supprimer ? Son principe ayant été méconnu (1) ou attaqué, il importe de l'établir d'une manière évidente et précise.

La propriété est de droit naturel, si elle dérive de la nature humaine comme conséquence nécessaire ; car il ne dépend pas plus de l'homme de changer sa constitution morale et les lois qui en dérivent, que de changer les lois du monde physique.

Or, quel est le fait de la nature humaine que l'on peut considérer comme le véritable fondement de la propriété ? Sans examiner les autres éléments de notre constitution morale qui rendent la propriété nécessaire ou qui témoignent de sa nécessité, tels que les besoins, les instincts, les affections de notre nature individuelle, sans invoquer même sa nécessité comme condition de la famille, nous croyons pouvoir remonter au principe qui en fait un droit réel et indestructible.

Ce principe, d'où découlent tous nos droits comme tous nos devoirs, c'est la *liberté ;* ce qu'il est facile de démontrer d'une manière à la fois directe et indirecte.

1° Étant donné l'homme tel que Dieu l'a fait, c'est-à-dire libre, de sa liberté naît la propriété comme conséquence nécessaire. En effet, le caractère essentiel de la liberté c'est de se *posséder soi-même*, d'être maître de soi (*sui compos*), de s'emparer de ses facultés, de les exercer, de les cultiver, de les développer. L'homme n'est une *personne* qu'à cette condition ; et ce qui distingue la personne de la *chose,* c'est que la chose ne se possède pas, et que l'homme se possède.

(1) Sunt privata nulla natura. (Cic. *de Off.* I. 7).

On ne peut au moins lui contester cette première propriété ; or, celle-ci est la source de toutes les autres.

Se possédant lui-même, l'homme ne peut être possédé sans cesser d'être homme. (Ce qui condamne l'*esclavage*). De plus, il ne peut, en ce monde, exercer et déployer sa liberté qu'en possédant certains objets qui deviennent sa propriété et lui appartiennent en propre. Il possède d'abord ses facultés, qui font partie intégrante de son être individuel et de sa personne même, qui lui sont en même temps des moyens et des instruments pour l'étendre au dehors. Il prend possession de son corps et de ses organes ; puis, par son corps, son activité libre passe dans le monde extérieur. Il y rencontre les *choses*. Le propre de la chose, c'est de ne pas s'appartenir et de pouvoir être possédée. Il s'en empare donc, si déjà elles ne sont possédées. Il les occupe d'abord, puis les façonne et les transforme par son travail. Par là, il se les *approprie*, les fait *siennes*. Plusieurs même sont *créées* par lui. Le moi, la personne communique ainsi à la chose son inviolabilité. En outre, ce qui lui appartient, il a le droit d'en *user* et d'en *disposer*, de le *donner*, de l'*échanger*, de le *transmettre* sous certaines conditions que la loi civile règle, mais qu'elle ne crée pas. La loi n'a pas le droit, sous le prétexte de régler ces conditions de la propriété, de détruire en réalité ce qu'elle est appelée à garantir.

Tel est le principe du droit de propriété. Il n'a sa source, ni dans la *loi civile*, puisqu'il lui est antérieur, ni dans un *contrat primitif*. L'*occupation*, le *travail* et la *production*, eux-mêmes ne doivent être regardés que comme des manifestations de la *liberté* humaine, véritable principe du droit de propriété comme de tous nos droits. On peut définir la propriété, *la liberté dans sa manifestation extérieure*. Aussi, tous les systèmes qui attaquent la propriété aboutissent forcément au despotisme et à l'esclavage ; ce qui constitue une seconde preuve, une preuve *indirecte* en faveur de la propriété.

2° Là où la propriété est supprimée, la liberté l'est aussi. En effet, supposons que je n'aie le droit ni de rien posséder

en propre, ni d'acquérir, de recevoir, de donner, de transmettre, que devient ma liberté ? Refoulée en moi, dans le for intérieur, ma volonté elle-même ne peut plus se manifester au dehors ni se développer. Je suis esclave de l'être individuel et collectif qui dispose de mes actes, de ma subsistance, de mes facultés, de ma vocation : qui peut, à son gré, régler, mesurer toutes mes actions, imposer à mon travail, à ma pensée, à mon activité toute entière telle direction ou telle limite qu'il lui plaira. Que ce despotisme soit exercé par un seul ou par plusieurs, au nom d'un individu ou au nom de l'État et de la société, le résultat est toujours le même, c'est le despotisme d'une part, et l'esclavage de l'autre.

Que l'on donne tel nom particulier que l'on voudra aux systèmes qui abolissent ou attaquent la propriété, leur nom commun c'est la *tyrannie*.

Lisez le *Dict. des Sciences philos.* art. *propriété* ; — Thiers, *De la propriété*, in-12. — Troplong, *De la propriété d'après le code civil.* — Cousin, *Philosophie morale, 23e leçon.* Id. *Justice et charité.* — Franck, *Le communisme jugé par l'histoire*, in-12. — Consulter Aristote *polit.* II, 4. — Cicéron, *Tusc.* II, 14. *De finib.* III, 20. — Locke, *Du gouvernement civil*, c. 5 ; — Reid, T. VI, p. 338. — *Contre la propriété :* Rousseau, *Disc. sur l'économie polit. Contrat social. Disc. sur l'inégalité des conditions ;* — Mably, *De la Législation ;* — Morelly, *Code de la nature ;* — Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*

THÉODICÉE

« Per animam meam ascendam ad illum. »
(SAINT-AUGUSTIN.)

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

OBJET DE LA THÉODICÉE

SA PLACE ET SA LÉGITIMITÉ.

I. SON OBJET. — La théodicée, ou théologie naturelle, est la science de Dieu tel qu'il est donné à la raison humaine de le connaître. Elle démontre son existence, détermine sa nature et ses attributs, ses rapports avec le monde et avec l'homme. A l'aide des lumières que lui fournit la connaissance de l'âme et de son auteur, elle aborde le mystérieux problème de la destinée future : elle marque les devoirs de l'homme envers Dieu et fait voir la nécessité d'un culte à rendre à la divinité.

II. SA PLACE ET SES RAPPORTS. — Sa place a déjà été fixée (p. 50 et 500). Elle est le complément et le faîte de l'édifice philosophique, dont elle éclaire et achève toutes les parties. La base elle-même, par elle s'affermit encore. Cette base, c'est la pensée ; or, quand la raison se sent unie à son principe, elle puise dans la conscience claire de son rapport avec lui une foi nouvelle dans la vérité de ses conceptions. Ce lien est facile à établir pour toutes les parties de la philosophie.

1° La connaissance de l'âme nous élève à la connaissance de Dieu (St. Aug). L'homme, après avoir médité sur lui-

même, ne trouve qu'en Dieu la raison des hautes vérités que recèle son esprit. L'essence de l'âme, ce qu'il y a de divin en elle, ne se comprend que quand on connaît son modèle. C'est aussi par sa comparaison à l'être parfait qu'elle peut s'estimer à sa juste valeur. « La connaissance de Dieu m'apprend à juger de la dignité de mon être. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, IV, § 12.) Par là s'explique à la fois ce qu'il y a de parfait et d'imparfait en elle, sa grandeur et sa faiblesse. On pénètre mieux la nature de ses facultés dont les unes témoignent de l'excellence de leur principe, les autres sont les formes de l'être fini. L'intelligence par ses idées, la volonté par sa liberté, la sensibilité par son désir inné du bonheur nous font conclure une origine et une destinée supérieures : mais cette origine et cette destinée, à leur tour, éclairent l'état actuel de l'âme, expliquent ses tendances et ses aspirations. Ce n'est donc que quand ces mêmes facultés ont été rapportées à leur premier principe ou à l'être qui les possède éminemment, qu'elles sont bien connues, *noverim te, noverim me.* (St. Aug.) Quant à la simplicité, à l'identité de l'être pensant, où trouver la raison de ces attributs, sinon dans l'être qui est l'esprit par excellence, la substance simple, immuable et absolue ? La *Psychologie* a son dernier mot dans la théodicée.

2° La *Logique* a aussi son complément dans la connaissance de Celui qui est la vérité même, objet de toutes ses recherches ? Autrement, on peut craindre qu'elle ne soit qu'une science aride et morte, qu'elle ne s'agite dans le cercle vide des formes de la pensée. Les questions relatives à la certitude et à l'évidence, au raisonnement et à ses lois, aux différentes méthodes, laissent une lacune, un *desideratum* final, un dernier mot qu'une science supérieure seule peut prononcer. Descartes l'a très-bien vu, lorsqu'après avoir placé le fondement de la certitude dans l'évidence de la raison, il lui donne pour dernière garantie la véracité divine. Le cercle vicieux que la logique relève, cache une pensée vraie. Que sont les axiomes, ces premières lumières, base du raisonnement, sinon un reflet de la vérité éternelle qui

communique sa lumière à la raison humaine ? Qu'est-ce que cette parole intérieure qui dément la parole extérieure et l'empêche d'extravaguer, qui confond le scepticisme et sauve le raisonnement lui-même des antinomies de la dialectique ? (p. 295.) Si elle ne va jusque-là, la logique chancelle sur sa base, ou du moins elle s'ignore elle-même ; le secret de l'infaillibilité de ses lois lui est dérobé. Elle reste une science positive, comme l'algèbre ou la grammaire, mais incomplète et inférieure. Le caractère philosophique peut lui être contesté, s'il est vrai que la philosophie est la science des premiers principes.

3° La *morale* doit précéder la théodicée ; nous l'avons montré ailleurs (p. 500) ; mais en soutenant que la loi morale a déjà sa base très-solide dans la conscience, nous avons reconnu aussi qu'elle n'est revêtue de toute son autorité et de sa véritable sanction que quand elle s'identifie avec la raison et la volonté de celui qui est le législateur suprême et le représentant de l'ordre moral. Toutes ces idées du vrai, du bien, du beau ne sont que des intermédiaires, des copies, des fantômes divins (Platon) placés entre la raison humaine et son véritable objet ; leur réalité est en Dieu, l'idée des idées (*id*). Mais c'est surtout dans la pratique que se fait sentir l'insuffisance de la morale détachée du principe religieux, ici, la séparation est funeste. On cite quelques athées, rigides observateurs de la loi morale, pour lesquels le culte du devoir a remplacé celui de la divinité ; mais que l'on conçoive, si l'on peut, une société gouvernée par ces maximes abstraites, où la dernière sanction des lois ne soit pas dans l'idée de Dieu, juge inflexible, d'une Providence à laquelle rien n'échappe, et qui rétablit l'équilibre, sans cesse troublé, du bien et du bonheur. C'est ce que Cicéron exprime en ces mots : *Atque haud scio an, pietate adversus Deos sublata, fides etiam et societas generis humani, et una excellentissima virtus justitia tollatur.* (*De nat. Deor.* I.)

III. Sa légitimité.—Quant à la légitimité de cette science, les sophismes par lesquels on l'attaque sont faciles à refuter. Elle a deux sortes d'adversaires : 1° les esprits scepti-

ques ou positifs qui nient la métaphysique ; 2° cette classe de théologiens qui croient servir la religion révélée en dépréciant la raison. Aux premiers, nous avons répondu à l'article du scepticisme et du matérialisme. L'histoire donne un démenti aux derniers et la logique fait voir combien ils sont imprudents. On ne peut nier que la raison humaine, personnifiée dans les anciens philosophes, Socrate, Platon, Aristote, ne soit parvenue, même avant la lumière du christianisme, aux plus hautes vérités sur la nature divine. C'est aussi en consultant la raison que les penseurs modernes, Descartes, Fénelon, Malebranche, Leibnitz ont continué ces sublimes recherches. Que si la raison était impuissante à se former de Dieu et de ses attributs une idée claire et distincte, toute révélation positive serait impossible. Comment proclamer la supériorité d'un dogme sur un autre, si le *critérium* des doctrines religieuses, c'est-à-dire la vraie notion de Dieu nous manque? La sublimité du dogme chrétien lui-même ne saurait être appréciée. La religion est réduite alors à s'appuyer sur des preuves tout extérieures et matérielles. Nier la religion naturelle, c'est renverser la religion révélée.

Ce qui est vrai, c'est que la raison humaine, dans de pareilles recherches, ne doit pas, méconnaissant ses limites et sa faiblesse, croire avec une présomptueuse audace pouvoir pénétrer tous les mystères de la nature divine. Parmi les philosophes, ceux qui sont entrés le plus avant et le plus sûrement dans les choses divines, sont ceux qui ont le mieux pratiqué ce précepte de la vraie sagesse.

CHAPITRE I

DE L'EXISTENCE DE DIEU.

« Nullus intelligens quid sit Deus non potest cogitare quia Deus non est. »
(Saint-Anselme. *Proslogium*, ch. III)

ART. I. — EXPOSÉ DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

DIVISION DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU. — On range ordinairement les preuves de l'existence de Dieu en trois classes : preuves *physiques*, *métaphysiques* et *morales*. Une division plus simple les ramène à deux : preuves *à posteriori* ou fondées sur l'expérience, preuves *à priori* ou fournies par la raison.

§ I. — Preuves physiques.

1. Preuve par la contingence des êtres *(ex contingentia mundi)*. — Leibnitz l'expose en ces termes : « Dieu est la première raison des choses : car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire. Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle.» (*Théodicée*, I, 7.) (1)

A la preuve précédente peut se rattacher celle dite de l'*être nécessaire*. Elle est développée par le docteur Clarke. Quelque chose, dit-il, a existé de toute éternité ; autrement

(1) « Si quelque chose, quel qu'il soit, existe, il faut accorder aussi nécessairement que quelque chose existe nécessairement, car le contingent n'existe que sous la condition d'autre chose, comme de la cause, et le raisonnement qui se fonde sur cette cause n'est valable qu'autant qu'il remonte à une cause qui n'est pas contingente, et qui précisément, pour cette raison, existe nécessairement sans condition. Tel est l'argument sur lequel la raison fonde sa progression vers un être primitif. » (Kant, *Crit. de la Raison pure*, IIe part., liv. 2.)

il faudrait dire que les choses qui sont maintenant sont sorties du néant et n'ont absolument point de cause de leur existence, ce qui est une pure contradiction. Admettre une succession infinie d'êtres dépendants et sujets au changement, qui se seraient produits les uns les autres sans avoir eu aucune cause de leur existence, serait également une supposition absurde. Ce n'est d'ailleurs que reculer la question touchant le fondement et la raison de l'existence des choses. Il faut donc qu'un être immuable et indépendant ait existé de toute éternité. (*De l'Exist. de Dieu*, ch. II.) « Qu'il y ait un moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps et de toute éternité. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. IV.)

On peut y rapporter également la preuve que Descartes tire de sa propre existence et de celle des êtres du monde sensible. « J'existe ; or, je ne puis tenir mon existence de moi-même. Ceux qui m'ont donné la vie l'ont reçue comme moi. Je suis donc forcé de remonter à un premier être qui ne tienne l'existence que de lui-même, être éternel, infini, parfait. » (3e *Médit.*)

II. Preuve du premier moteur. — Une seconde preuve est celle dite du *premier moteur*. Elle est déjà dans Platon. (*Lois* X.) Mais elle appartient surtout à Aristote qui la formule ainsi : « Rien n'est mu par hasard ; il faut toujours que le mouvement ait un principe. Pour qu'il puisse y avoir production, il faut qu'il y ait un autre principe éternellement agissant. Il y a donc quelque chose qui meut éternellement. C'est un être qui meut sans être mu, être éternel, essence pure, actualité pure. » (*Métaph.* XII, ch. vii.) (1).

II. Preuve des causes finales ou par l'ordre de l'uni-

(1) « Il est nécessaire que tout ce qui est mu soit mu par quelque chose. Ce qui n'a pas en soi le principe du mouvement doit évidemment être mu par un autre... Il faut s'arrêter quelque part ; sans quoi on irait à l'infini. » (Aristote, *Phys.* VII, ch. 1.) — La même preuve est donnée par les modernes. Voy. Fénelon, *Exist. de Dieu*, 1re partie. Rousseau, *Emile*, IV. « Les premières causes du mouvement ne sont point dans la matière... D'effets en effets, il faut toujours remonter à une première cause... Tout mouvement qui n'est pas produit par un autre ne peut venir que d'un acte spontané, volontaire... Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. » (Kant, *Crit. de la Raison pure*, IIe part., liv. 2.)

VERS. — La preuve physique par excellence est celle qui est tirée du spectacle de la nature, *de l'ordre* qui règne dans l'univers et dans toutes ses parties. « C'est, dit Fénelon, qui la développe longuement dans la première partie de son *Traité de l'Existence de Dieu*, une philosophie sensible et populaire, dont tout homme sans passion et sans préjugé est capable. » Une multitude d'écrivains l'ont exposée. (Xénophon, *Mém. Socr.* Platon, Cicéron, Bossuet.)

« Celui, dit Rousseau, qui entreprend d'écrire sur les merveilles de l'univers, composerait-il un livre plus gros que le monde, n'aurait pas épuisé son sujet. » Newton, à qui on demandait un jour une preuve de l'existence de Dieu, se contenta de montrer le ciel en disant : *Voyez.* — Fénélon la résume ainsi : Nous venons de voir les traces de la Divinité, ou, pour mieux dire, le sceau de Dieu même, dans tout ce qu'on appelle les ouvrages de la nature. Quand on ne veut point subtiliser, on remarque, du premier coup d'œil, une main qui est le premier mobile de toutes les parties de l'univers. Les cieux, la terre, les astres, les plantes, les animaux, nos corps, nos esprits, tout marque un ordre, une mesure précise, un art, une sagesse, un esprit supérieur à nous, qui est comme l'âme du monde entier, et qui mène tout à ses fins avec une force douce et insensible, mais toute-puissante. Nous avons vu, pour ainsi dire, l'architecture de l'univers, la juste proportion de toutes ses parties ; et le simple coup d'œil nous a suffi partout pour trouver dans une fourmi, encore plus que dans le soleil, une sagesse et une puissance qui se plaît à éclater en façonnant ses plus vils ouvrages (1).

(1) « Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon de certaines lois me montre une intelligence... Agir, comparer, choisir sont les opérations d'un être actif et pensant. Donc cet être existe. Où le voyez-vous exister ? m'allez-vous dire. Non-seulement dans les cieux qui roulent, dans les astres qui nous éclairent ; non-seulement dans moi-même, mais dans la brebis qui paît, dans l'oiseau qui vole, dans la pierre qui tombe, dans la feuille qu'emporte le vent.

« Je juge de l'ordre du monde, quoique j'en ignore la fin, parce que, pour juger de cet ordre, il me suffit de comparer les parties entre elles, d'étudier leur concours, leurs rapports, d'en remarquer le concert, etc. » (Rousseau, *Émile*, IV,)

« Quand nous voyons une belle machine, nous disons qu'il y a un bon ma-

Cette preuve se formule ainsi : « Tout ce qui montre de l'ordre, un dessein, des moyens propres à atteindre une fin suppose une cause intelligente ; or, partout dans l'univers, considéré soit dans son ensemble, soit dans les êtres qui le composent, apparaît un dessein, une admirable appropriation de fins et de moyens : — Donc, le monde est l'effet d'une cause intelligente. » (Cf. *Reid*, t. V, p. 157.)

§ II. — Preuves métaphysiques.

I. Preuve par l'idée de l'infini. — *Descartes*, dans ses *Méditations*, démontre l'existence de Dieu, par l'*idée de l'infini*. Je trouve en moi, dit-il, l'idée d'un être souverainement parfait et infini : d'où me vient cette idée ? elle ne peut ne venir de moi, qui suis un être fini ; il doit y avoir dans la cause au moins autant que dans son effet. L'idée de l'infini doit donc avoir pour cause un être infini ; donc Dieu existe (1).

II. Preuve de l'être parfait. — Mais la véritable preuve métaphysique ou *ontologique* est celle qui est puisée dans la notion même de l'*être parfait*. Le germe en est déjà dans Platon et dans saint Augustin. Elle fut exposée régulièrement pour la première fois par saint Anselme, renouvelée

chiniste et que ce bon machiniste a un excellent entendement. Le monde est assurément une machine admirable. Donc il y a dans le monde une admirable intelligence quelque part où elle soit. Cet argument est vieux et n'en est pas plus mauvais. » (Voltaire, *Dict. phil.* — Athéisme.)

(1) « C'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet ; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité ; sinon de la cause ? Et comment cette cause pourrait-elle la lui communiquer si elle ne l'avait elle-même ?

« Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante... Or, ces avantages sont si grands et si éminents que, plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent, il faut nécessairement que Dieu existe... Je n'aurais pas l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. » (Desc. *Médit.* III.)

« J'ai en moi l'idée de l'infini. Où ai-je pris cette idée qui est si fort au-dessus de moi ? Rien de fini ne peut me la donner. Il est manifeste que je n'ai pu me la donner à moi-même, car je suis fini, elle ne peut donc me venir que d'un être infini dont je porte en moi l'image. » (V. Fénelon, 2e partie, ch. II.)

au XVII[e] siècle par Descartes, reprise ensuite par Leibnitz, qui lui donne la forme d'un syllogisme régulier.

La voici d'abord telle qu'elle est présentée dans le *Proslogium* de saint Anselme. « L'être tel qu'on ne peut en concevoir un plus grand ne peut être dans l'entendement seul. *Ens quo majus cogitari nequit non posset esse in intellectu solo.* Car s'il n'existait que dans la pensée, on pourrait en concevoir un plus grand, celui qui existerait réellement, *quod tale sit etiam in re.* Il existe donc, à n'en pas douter, un être parfait. à la fois idéal et réel, dans la pensée et dans la réalité : *Existit ergo, procul dubio, aliquid quo majus cogitari non potest et in intellectu et in re.* De sorte qu'on ne peut penser à Dieu sans penser qu'il existe, et son existence est si véritable qu'on ne peut le concevoir comme n'existant pas. *Quod utique sic vere est ut nec cogitari possit non esse.* (*Proslogium,* ch. II.)

La même preuve est donnée d'une manière un peu différente par Descartes. — Si l'être parfait est possible, il existe ; il y aurait contradiction à supposer un être parfait sans lui attribuer l'existence ; celle-ci découle de son essence comme les propriétés du triangle de la nature du triangle. Si l'être parfait n'existait pas, il lui manquerait la première des perfections, l'être (1).

(1) « Je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence d'un triangle rectiligne, la grandeur de ses tro isangles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne, l'idée d'une vallée. En sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement parfait auquel manque l'ex·ence que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée. » (Descartes, 5[e] *Médit.* Cf. *Principes de la Phil.* I[re] part. sect. XIV ; — voy. *la Défense de cette preuve* dans Malebranche, *Rech. de la Vérité*, liv. IV, ch. 11 ; Id., *Entr. Mét.*, 1[er] *Entr.*)

Fénelon s'exprime à peu près de même : « Si on ne le peut concevoir que comme existant, parce que l'existence est renfermée dans son essence, on ne saurait le concevoir comme n'existant pas. Le mettre hors de l'existence actuelle au rang des choses purement *possibles*, c'est anéantir son idée ; c'est changer son essence. Par conséquent, ce n'est plus lui, c'est se contredire soi-même. » (*Exist. de Dieu*, 2[e] partie.)

« Si vous niez Dieu, dit Spinosa, concevez s'il est possible que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence, mais cela est absurde : donc Dieu existe nécessairement. » (*Eth.*, 1[re] parl., Prop. XI.)

Leibniz a cru devoir mettre cet argument sous la forme syllogistique. « *Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibie, id est si habet essentiam, existit. Est axioma identicum demonstratione non indigens. Atqui Deus est*

III. Preuve platonicienne des idées. — Une dernière preuve est celle qui se tire immédiatement de la nature même des idées de la raison. Ces idées et ces vérités éternelles ont en Dieu leur original et leur principe, elles sont une révélation directe de Dieu dans l'âme, qui participe de l'essence divine. Cette preuve, c'est celle de Platon. Elle est trop conforme au génie de l'idéalisme pour n'avoir pas été reproduite par les philosophes et les théologiens de cette école. La voici dans sa simplicité exposée par Fénélon : « Tout ce qui est vérité universelle est idée. Tout ce qui est idée est Dieu même. » *(Exist. de Dieu*, 2e part., ch. IV.) — Bossuet la résume ainsi en ces termes : « Ces vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours de même, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu ou plutôt sont Dieu même. » (Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. IV.) « Si je cherche maintenant en quel sujet elles (ces vérités) subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue. » (Id., *Ibid.*)

« Quoi donc, mes idées seraient-elles Dieu? Elles sont supérieures à mon esprit puisqu'elles le redressent et le corrigent ; elles ont le caractère de la divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu... Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au-dedans de moi et ne soit pas moi, qui me soit supérieur, qui soit moi lors même que je n'y pense pas. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu ne peut être que Dieu. » (Fénélon, *Exist. de Dieu*, 2e part., ch. IV.)

« Le même Dieu qui me fait être me fait penser ; car la

ens ex cujus essentia sequitur ipsius existentia. (*Est definitio.*) *Ergo Deus si est possibilis existit, per ipsius conceptus necessitatem.*

« Si l'être de soi est impossible (*si nullam habet essentiam*), tous les êtres par autrui sont impossibles de même, parce qu'ils ne sont que par l'être de soi ; ainsi rien ne saurait exister. Donc si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. » (Cf. *Nouv. Ess.*, liv. IV, ch. 10, n. 7.)

« C'est le privilége de l'être souverain de n'avoir besoin que de son essence ou de sa possibilité pour exister. » (Leibnitz, *Lett. et Opusc.*, p. 56.)

pensée est mon être. Le même Dieu qui me fait penser n'est pas seulement la cause qui produit ma pensée, il en est encore l'objet immédiat. Il est tout ensemble infiniment intelligent et infiniment intelligible. » *(Ibid.)*

§ III. — Preuves morales.

Les preuves morales se tirent des lois ou des principes de l'ordre moral. — 1° La première est celle du *consentement général des peuples.* « Il n'y a pas de nation si barbare et si féroce qu'elle soit, dit Cicéron, qui ne reconnaisse un Dieu quand même elle ignore sa nature. *Nulla est gens tam immansueta tamque fera, quæ non, etiam si ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum esse sciat.* (Cic. *De Leg.* I, 8. Cf. *Tusc.* I et *De Nat. Deor.* I, 16.) Parcourez le monde, dit Plutarque, vous pourrez trouver des villes sans murailles, sans lettres, sans lois, sans richesses, personne n'a jamais vu une ville sans temples, sans dieux, sans prières et sans sacrifices. Je crois qu'il serait plus facile de bâtir une ville dans les airs que de fonder un État sans la croyance aux dieux.— 2° Le besoin qu'éprouve l'homme dans le malheur d'invoquer un être tout-puissant, arbitre de nos destinées, prouve aussi l'universalité du sentiment religieux. — 3° La conscience morale nous fait concevoir une *justice suprême* qui répare les maux et les désordres du monde actuel. Le remords et la crainte du châtiment qui s'attachent au cœur du coupable, même lorsqu'il est sûr d'avoir échappé aux lois humaines, confirment ce jugement. L'argument moral est présenté avec une grande force par *Kant*, comme on le verra plus loin.

ART. II. — APPRÉCIATION DE CES PREUVES.

Telles sont les preuves de l'existence de Dieu. Toutes, sauf la preuve morale, ont été attaquées par Kant. Son argumentation est celle-ci. Il ramène toutes ces preuves à trois : 1° preuve *physicothéologique* (des causes finales)

2° preuve *cosmologique* (*ex contingentia mundi,* du premier moteur, de la nécessité d'une première cause); 3° preuve *ontologique* (de l'être parfait). Celle-ci étant, selon lui, la base des deux autres, c'est sur elle qu'il concentre ses attaques. Conclure de l'idée de l'être parfait son existence. c'est, dit-il, faire un paralogisme. En effet étant admis que l'idée de l'existence est liée à l'idée de l'être parfait, il reste à prouver la réalité de cet être, comme de l'idée d'un cercle parfait on ne peut conclure qu'un pareil cercle existe. Le jugement qui sert de base à la preuve est ou analytique ou synthétique. Si l'existence comme attribut est comprise dans le sujet, le lien n'est toujours que logique et il reste à passer de l'*idée* à l'*être.* L'attribut s'ajoute-t-il au sujet, comment se fait cette synthèse? Le cercle vicieux est évident. — La preuve *cosmologique* qui prétend s'appuyer sur l'expérience la dépasse. Celle-ci ne donne ni le nécessaire ni le contingent, mais simplement ce qui est. Le nécessaire, comme le parfait, est une notion pure de la raison. C'est donc la preuve ontologique qui reparaît ici sous la preuve physique, elle en fait toute la force. — Kant montre plus de respect pour la preuve des *causes finales;* mais elle est, à ses yeux, entachée du même vice, car elle repose sur l'idée d'une cause absolue qui est une idée de la raison. Non-seulement. la vue de l'univers mêlé d'imperfections ne donne pas une cause parfaite ou infiniment sage, mais elle révèle une cause ordonnatrice, un architecte du monde non une cause créatrice. L'unité de Dieu n'y est pas plus comprise. Le plan de l'univers s'explique par plusieurs causes comme par une seule. Des imperfections du monde on doit plutôt conclure le dualisme. — Conclusion, Dieu, pour la raison pure, n'est qu'un pur idéal. — La preuve morale seule trouve grâce aux yeux de Kant. Ce que ne peut prouver la raison théorique, la raison pratique l'établit comme *postulatum* nécessaire de la loi morale. Voici comment Kant raisonne.

La loi morale est absolue, Elle exige l'accord du bien et du bonheur. Cet accord n'existe pas dans le monde actuel. Donc, si la loi est absolue, elle exige que l'accord soit ré-

tabli ; il ne peut l'être sans un législateur suprême ; donc Dieu existe. Dieu, l'âme, la liberté et l'immortalité sont des corollaires ou des postulats de la conscience morale.

Tel est le résumé de la critique Kantienne. Que penser de cette critique ? Est-elle victorieuse ? Les preuves qu'elle combat sont-elles à jamais renversées ? Non, la forme est détruite, mais le fond reste intact. Kant fait très-bien voir qu'il est impossible d'établir l'existence de Dieu par voie de démonstration logique. Mais n'y a-t-il que ce moyen pour connaître la vérité ? Est-ce la vraie méthode pour arriver à Dieu ? L'esprit humain n'est pas tout entier dans le raisonnement. Au-dessus du raisonnement est la raison avec ses idées, ses axiomes, ses principes. Kant nie leur vérité ou leur objectivité ; mais il tombe dans le scepticisme et ne se relève que par une contradiction. Il n'y a pas deux raisons l'une pratique l'autre théorique, l'une qui ne croit pas, l'autre qui croit. La raison réduite au rôle de régulatrice de l'expérience fait du monde un fantôme et des lois de l'univers une création de l'intelligence : ce qui est absurde. Aussi la philosophie ne s'est pas arrêtée à ce système. A l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte a succédé le panthéisme de Schelling et de Hegel (1).

— Ce qui a compromis ces preuves, c'est la forme sous laquelle on les rencontre chez la plupart des philosophes et des théologiens modernes : celle de la démonstration logique et syllogistique. Le raisonnement déductif est, par sa nature, impropre à démontrer l'existence de Dieu. Son rôle est de tirer des conséquences de principes antérieurs et supérieurs à lui. Incapable d'établir un seul véritable principe, comment pourrait-il nous conduire au principe des principes ? Les raisonnements prennent ainsi facilement l'apparence de cercles vicieux. On sent trop que la première proposition est tout, que l'échafaudage construit sur elle est inutile si elle est vraie, et croule si elle est fausse. Le syllogisme, d'ailleurs, s'exerçant sur des abstractions,

(1) Voy. notre article *philosophie allemande* dans le Dict. des sciences philosophiques. t. 1.

ne peut révéler qu'un Dieu abstrait, et non un Dieu vivant, réel, personnel et libre. La vraie notion de Dieu doit être puisée immédiatement dans l'âme humaine, à la source vive et pure de la raison, dont le point de départ, sinon la base, est l'expérience.

La vraie manière d'établir et de défendre l'existence de Dieu est une méthode supérieure à la démonstration ordinaire et que nous avons décrite (*Méth. des sciences morales*, p. 451); c'est le procédé de la raison, tel que Socrate et Platon l'ont exposé. Toute démonstration de l'existence de Dieu se réduit à l'analyse de ce procédé par lequel la raison humaine *s'élève* du fini à l'infini. C'est, comme dit Fénelon, une simple « consultation des idées. » (*Exist. de Dieu*, 2e part.)

Ces idées sont-elles attaquées, il ne faut pas avoir recours aux raisonnements ni aux arguments de l'école, pour les défendre, mais appeler à son aide une *dialectique* supérieure, qui confonde toute prétention à asseoir la science et la certitude sur une autre base que sur leur caractère absolu. On réduit ainsi l'athéisme au scepticisme. Telle est la méthode usitée par Socrate et Platon. C'est aussi celle que l'on doit employer contre Hume, Kant et ceux qui nient la certitude ou l'objectivité des idées de la raison.

Dégagez la preuve de saint Anselme, par exemple, de son enveloppe scolastique, vous trouvez l'*idée de l'être parfait* telle que la raison humaine le conçoit, c'est-à-dire inséparable de la foi à son existence. Présenté ainsi, l'argument, si c'en est un, résiste à toutes les attaques. Kant, il est vrai, nie la vérité ou l'*objectivité* de cette idée comme de toutes celles de la raison ; mais la logique le pousse facilement au scepticisme absolu (voy. p. 289.)

Nicole a dit : « La raison n'a qu'à suivre son instinct naturel pour se persuader qu'il y a un Dieu. » — « Il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est, » dit aussi Malebranche. *Nullus intelligens quid sit Deus, non potest cogitare quia Deus non est.* (*Proslogium.*) — « Si quelqu'un me demande comment est-ce que Dieu se rend présent à l'âme, je réponds

qu'il n'a besoin ni d'espèce, ni d'image, ni de lumière ; la souveraine vérité est souverainement intelligible.» —L'homme a un sens des choses divines, il a une faculté pour s'élever à Dieu, il suffit d'ôter l'obstacle et de la bien diriger, de la tourner convenablement vers son objet.» (Platon). « C'est se tourner vers celui qui est immuablement toute vérité. » (Bossuet.) Dieu est en nous immédiatement présent à l'âme. Dieu, « c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi quand je le conçois, et il est lui-même l'idée que j'ai de lui.» (Fénelon, *Exist. de Dieu*, 2[e] part.)—Que l'on ait recours à de longs raisonnements pour prouver l'existence de Dieu, cela peut satisfaire certains esprits, mais n'est guère propre à convaincre l'athéisme. Cette méthode est même dangereuse si l'on ignore une voie plus courte et plus sûre. Celle-ci n'est pas le mysticisme, mais le vrai rationalisme qui, au-dessus du raisonnement, place la raison avec ses idées et ne s'épuise pas vainement à démontrer leur certitude.

IV. Nécessité de les réunir. — Nous dirons donc avec Leibnitz, que « presque tous les moyens que l'on a employés pour démontrer l'existence de Dieu sont bons.» (*Nouv. Ess.*, p. 357.) Seulement, il faut reconnaître la nature du procédé qui les constitue. Ensuite, il faut se garder de les séparer et de les isoler. Une première raison de les réunir, c'est comme Loke l'a sagement remarqué ; qu'elles répondent à la diversité des intelligences. « A l'égard d'une même vérité, les uns sont plus frappés d'une raison, les autres d'une autre. Or, ce n'est pas un bon moyen de fermer la bouche aux athées, que de faire rouler tout le fort d'un article aussi important que celui-là sur un seul pivot.» (Liv. IV, ch. x.) C'est le tort de ceux qui n'admettent que des preuves physiques, ou la preuve de l'être parfait, ou la preuve morale. —Un autre motif non moins grave, c'est qu'isolées elles ne donnent qu'une idée incomplète ou fausse de la Divinité. Seules, les preuves physiques conduisent à confondre Dieu avec l'univers ; la notion d'une causalité libre et créatrice n'est donnée qu'en nous dans le sentiment de notre volonté

libre. C'est de même en nous que nous puisons l'idée claire et vraie, d'une cause intentionelle. Kant a raison, l'argument des *causes finales*, s'il est seul, nous représente Dieu plutôt comme architecte et ouvrier du monde que comme créateur ; il ne peut établir l'unité de Dieu que par conjecture , et il laisse insoluble l'objection du désordre qui règne à côté de l'ordre dans l'univers. Mais réuni aux autres preuves, il se complète et il ne perd rien de sa solidité ; il conserve son avantage de produire une vive impression sur tous les esprits. La preuve ontologique bien entendue, et rendue à sa réalité vivante, nous fait, en quelque sorte, sentir Dieu en nous comme présent à toute pensée ; elle est irréfragable, sans pouvoir encourir le reproche de mysticisme. Enfin, les preuves morales nous révèlent un Dieu souverainement bon et juste, une Providence qui veille sur les lois du monde et sur les destinées du genre humain. Celle de Kant, en particulier, nous fait envisager Dieu à la fois comme souverain bien et législateur suprême du monde moral, comme pouvoir rémunérateur et vengeur ; elle donne un gage certain de l'immortalité de l'âme et de notre destinée future. Mais ce n'est qu'autant qu'elle vient s'ajouter aux autres preuves, et toutes sont métaphysiques ou théoriques, même la preuve morale. On ne voit donc pas pourquoi Kant rejette celles-là et accueille celle-ci. Il n'y a pas une raison pratique et une raison théorique, mais une seule raison comme une seule vérité. Ces preuves sont donc solidaires les unes des autres. On peut préférer l'une comme plus capable de produire un effet moral, de frapper l'esprit ou l'imagination ; mais entre elles la logique n'a pas à choisir ; elles sont toutes égales aux yeux de la raison ; elles forment un faisceau indestructible que ne pourront jamais rompre les efforts combinés du scepticisme et de l'athéisme.

CHAPITRE II

DES ATTRIBUTS DE DIEU.

« Que Dieu existe, qu'il soit souverainement puissant, sage, prévoyant et bon, qu'il soit le rémunérateur et le vengeur suprême, qu'il mérite notre admiration, c'est ce qu'il est facile de démontrer même par ses œuvres. »

(Bacon, *De Augment.* liv. III, c. 2.)

Méthode pour déterminer les attributs de Dieu. — En essayant de pénétrer les mystères de la nature divine, la raison humaine doit se sentir accablée de son insuffisance. Mais doit-on dire avec certains philosophes, que nous devons nous contenter de savoir que Dieu est, sans vouloir expliquer ce qu'il est ? Non, si la raison ne comprend rien de Dieu, elle ne doit pas même savoir qu'il existe : car, nous ne connaissons les êtres que par leurs propriétés. Chacune des preuves de l'existence de Dieu ne nous révèle-t-elle pas un des côtés de sa nature, un de ses attributs ? Il importe donc de se mettre en garde à la fois contre une audacieuse témérité qui voudrait tout comprendre ou tout expliquer et contre une excessive défiance qui, se résignant à tout ignorer sur Dieu, hors qu'il existe, débute par une contradiction et finit par un scepticisme qui ressemble beaucoup à l'athéisme.

Mais il faut une méthode sûre pour déterminer les attributs de Dieu. 1° Plusieurs de ces attributs sont contenus dans l'idée même de Dieu comme être infini , et il suffit du raisonnement pour les en déduire. Telles sont l'éternité, l'immensité, l'unité, etc., 2° D'autres ne peuvent être puisés que dans la connaissance de l'âme , cette image vivante de la Divinité. Nous ne pouvons nous former une idée de l'intelligence divine que par notre intelligence, de la volonté de Dieu que par notre volonté. Mais pour transporter à Dieu ces qualités de notre nature, il faut les dépouiller de ce qu'elles ont en nous d'imparfait, les agrandir et les purifier.

1° La raison rejette ce qui est fini et négatif dans la créature. 2° Elle conserve tout ce qui est positif et l'élève à l'infini ; elle attribue à l'être parfait toute perfection réelle dans les êtres émanés de sa substance. Ce qui est bon, réel dans ces êtres, doit être éminemment dans la cause et l'être par excellence. Cette méthode exclut ou nie de Dieu tout ce qui est fini, et cette négation qui nie la limite ou la négation est une vraie affirmation. Elle est clairement indiquée par Descartes : « Pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer de toutes choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder ; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient. (*Disc. de la Méth.*, 5e part.) « Dieu a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne qui la restreint. Otez toutes bornes, ôtez toute imperfection qui resserre l'être, qui le limite et le rend imparfait, vous demeurez dans la perfection infinie de l'être par lui-même. » (Fénelon, *Exist. de Dieu*, 2e partie, ch. I.) *

Ceci posé, on distingue deux sortes d'attributs dans Dieu : des attributs métaphysiques et des attributs moraux. De ceux-ci les uns forment la personnalité divine ; d'autres, la sagesse, la bonté, etc., constituent l'être moral.

§ I. — Attributs métaphysiques.

I. Infinité. — Dieu est l'être infini ; par conséquent l'infini s'applique à tous ses attributs. « Il est infiniment tout

* *Remarque.* — A cette méthode est opposée celle de *construction* ou d'*évolution dialectique*. Ainsi partant d'une définition de la substance, Spinosa, on sait, construit géométriquement tout son système. D'autres philosophes, (Schelling, Hégel), posent en principe l'*absolu* ou l'*idée* dont ils suivent les déterminations ou évolutions successives. Bien que séduisante par sa facilité à tout expliquer, cette méthode *à priori* n'en est pas moins hypothétique. Est-ce bien expliquer la nature divine et celle de l'univers que de les identifier? Les problèmes de la nature humaine sont-ils résolus là où, par exemple la liberté s'identifie avec la fatalité, quand les vérités morales en reçoivent la plus grave atteinte ou sont détruites, inconciliables qu'elles sont avec ces principes?

ce qu'il est, infiniment puissant, sage, bon, etc. » (Fénelon.) Mais une difficulté s'élève. Le monde, quoique fini, s'il est distinct de Dieu, s'oppose à lui et le limite, à moins qu'il ne soit un pur néant. On est ainsi placé entre un double écueil : le *dualisme* et le *panthéisme*, celui-là qui maintient l'opposition des deux termes, celui-ci qui les absorbe dans l'unité et ne reconnaît qu'un seul être, à la fois l'Un et le Tout : τὸ ἓν καὶ τὸ πάν. — La réponse est que la cause n'est pas limitée par son effet qui, au contraire, la manifeste. Le monde, créé par Dieu, ne peut s'opposer à lui qu'autant qu'il aurait une existence indépendante. Or, le monde n'est et ne subsiste que par Dieu ; il reste dans une absolue dépendance vis-à-vis de celui qui est l'être absolu. Ainsi, sans s'absorber l'un dans l'autre, les deux termes conservent leur rapport. Loin que le fini s'oppose à l'infini et le limite, il est sa manifestation et révèle sa puissance.

II. Immensité. — L'infini qui répond à l'espace, c'est l'immensité. Dieu est immense, il remplit le monde entier de sa présence. Nihil vacat ab illo, ipse implet opus suum. (Senec. *De benef.* IV, 8.) Mais il n'occupe aucun lieu, ce qui le rendrait commensurable et divisible. « Les notions de figure, de divisibilité, de mouvement ne conviennent qu'à la matière et aux corps. Dieu n'est en aucun lieu, comme il n'est en aucun temps ; car il n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des formes et des restrictions de l'être. Demander s'il est au-delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur et profondeur, c'est faire une question aussi absurde que de demander s'il était avant que le monde fût, ou s'il sera encore après que le monde ne sera plus. » (Fénelon, *Exist. de Dieu*, 2e partie.)

III. Éternité. — L'infini par rapport au temps est l'éternité. Dieu est éternel. Quomodo possumus intelligere deum nisi sempiternum ? (Cic. *De Nat. Deor.* I, 25) : « On ne peut dire qu'il a commencé d'être, puisqu'il est la cause première et que, sans lui, rien ne serait. On ne peut dire non plus qu'il a été et qu'il sera, mais seulement qu'il est. »

(Id., *Ibid.*) C'est ce qu'exprime ce beau passage du *Timée* de Platon : « Le passé et le futur sont des formes du temps, que nous appliquons, sans réflexion et sans fondement, à l'Être éternel en disant qu'il a été, qu'il est et qu'il sera ; tandis que, selon la vérité, il faut seulement dire qu'*il est*, le passé et le futur ne convenant qu'à ce qui est dans le temps ; car ce sont là des mouvements. Mais ce qui est toujours exempt de changement et de mouvement ne peut être soumis au temps, ni devenir plus vieux et plus jeune, de même qu'il ne peut être ni avoir été, ni être un jour, ni avoir, en un mot, aucun de ces accidents que donne la génération aux choses sensibles, puisque ce sont des formes du temps qui imite l'éternité et roule mesuré par le nombre. » (*Timée.*)

IV. Unité, simplicité. — Il ne peut y avoir deux êtres infinis ; deux infinis se limiteraient réciproquement et par là même ne seraient plus infinis. La simplicité et l'indivisibilité sont compris dans cet attribut. Un être divisible est par là même multiple dans sa substance. La substance infinie est donc une et indivisible.

V. Immutabilité. — Elle est comprise dans la perfection de l'être infini. « D'où lui viendrait le changement ? Il ne pourrait lui venir que de lui-même. Ce changement se ferait en mieux ou en pire ; or, nous n'avons garde de dire de Dieu qu'il lui manque aucun degré de beauté et de vertu. » (Platon, *Rép.*, II.) Ceux donc qui disent que Dieu s'associe au mouvement du monde nient en lui la perfection. L'être parfait c'est celui qui jouit de la plénitude de l'être, qui possède, non en puissance, mais en réalité toutes les perfections. C'est le sens de cette phrase d'Aristote : « L'actualité du bien est préférable à la puissance du bien et elle est plus digne de nos respects. » (*Métaph.* IX, ch. ii.) A cette idée s'oppose celle d'un éternel *devenir*, ou d'une évolution infinie comme propre à la nature divine. Dans ce système (Hegel), Dieu n'est jamais, il devient toujours ; il n'est lui-même qu'après avoir parcouru toutes les phases de l'existence. Cette conception, si elle n'anéantit Dieu, en

détruit la véritable idée. « Il faut présupposer que l'être qui est par lui-même renferme en soi la plénitude ou la totalité de l'être. » (Fénelon.)

§ II. — Attributs moraux. — De la personnalité divine.

Trois choses constituent la personnalité 1° l'intelligence, 2° la volonté libre, 3° l'amour qui naît du sentiment de soi-même. Ces trois attributs de l'être moral doivent se trouver dans Dieu, s'il est autre chose qu'un être abstrait, une puissance aveugle impassible et fatale.

I. INTELLIGENCE DIVINE. — Elle se démontre de plusieurs manières. 1° Le spectacle de la nature et l'ordre qui y règne révèlent une cause intelligente. « Une cause aveugle ne prépare, n'arrange, ne choisit rien. » (Fénelon, 1re part.) « Et lorsque tous ces ouvrages sont faits avec tant d'intelligence, vous doutez qu'ils soient le fruit d'une intelligence? » (Xénophon, *Mém. Socr.*, liv. I.) Ainsi la preuve de l'existence de Dieu par les causes finales donne à la fois la cause et l'intelligence dans la cause quoiqu'elle ne puisse prouver que cette cause est créatrice. (Kant.) — 2° En nous-mêmes nous trouvons le type de l'intelligence comme de la vraie cause libre et intentionnelle. Aussi n'y a-t-il pas de preuve plus claire et plus directe que celle-ci : un esprit seul peut avoir créé des esprits. « Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle avait produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité ; car, quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents? » (Montesquieu, *Espr. des Lois*, I, I.) — « Celui qui a fait l'œil ne verra pas ! Celui qui a fait l'oreille n'entendra pas ! Celui qui a fait l'intelligence pourrait en manquer ! » (Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la nature.*) (1) — 3° L'idée de perfec-

(1) « Quid est enim verius, quam neminem esse opportere tam stulte arrogantem, ut in se rationem et mentem putet inesse, in cœlo mundoque non putet? » (Cic. *De Leg.* II.) « Il est aussi impossible qu'une chose absolument destituée de connaissance et qui agit aveuglément et sans aucune perception produise un être intelligent, qu'il est impossible qu'un triangle se fasse soi-même trois angles qui soient plus grands que deux droits. » (Locke, *Ess. sur l'Ent. hum.*, liv. IV, ch. 10.)

tion contient la pensée et l'intelligence. Comment l'être qui ne pense pas serait-il l'être parfait? En vain dira-t-on que la pensée est un dédoublement de l'être et que l'être est supérieur à la pensée. Ainsi raisonnent les Alexandrins, Plotin, Proclus. Mais la vraie perfection ne consiste pas dans une existence vide qui équivaut au néant de l'être, mais dans la plénitude de l'être. Placer l'être au-dessus de la pensée, c'est le fait d'une fausse méthode qui dépouille Dieu de tous ses attributs, au lieu de le concevoir comme possédant éminemment tout ce qu'il y a de positif dans les autres êtres. Dieu n'est plus qu'une vaine abstraction. Platon condamne ce système quand il dit : « Dans l'ordre des causes, l'intelligence est le plus ancien des êtres. » — « Eh quoi ! nous persuadera-t-on que, dans la réalité, la vie, l'âme, l'intelligence ne conviennent pas à l'être absolu, que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à la sainte intelligence ? » (*Le Sophiste.*) C'est aussi le sens de ces paroles d'Aristote : « L'intelligence est la plus divine des choses que nous connaissons. » (*Métaph.* XII.)

Comment Dieu connaît-il ? quels sont les objets auxquels s'applique l'intelligence divine ? — Quand nous cherchons à nous former une idée de l'intelligence divine à l'aide de notre propre intelligence, nous devons écarter de celle-ci tout ce qui tient à sa nature finie, à ses bornes et à ses imperfections. Ainsi, il faut exclure non-seulement l'erreur et le doute, mais la succession, la diversité et toutes ces facultés, véritablement humaines, dont nous sommes si fiers. Ce sont des instruments dont notre faiblesse a besoin, et qui brisent l'unité de l'acte intellectuel. Tels sont l'abstraction, la comparaison, le raisonnement, la mémoire et l'imagination, l'attention qui accuse l'effort et le travail de la pensée, ainsi que la fatigue qui en est inséparable. La pensée dans Dieu doit être un acte simple, infini : d'un regard unique il embrasse l'universalité des choses. « Ce regard unique épuise toute vérité, et ne s'épuise jamais lui-même. » (Fénelon.) L'intelligence divine ne connaît ni effort ni af-

faiblissement. Selon la belle expression d'Aristote, « Dieu ne sommeille jamais. » (*Métaph.*, XII.)

Dieu se connaît lui-même. S'il ne connaissait sa propre essence, il ne connaîtrait rien. Comment, en effet, connaîtrait-il les êtres créés, lui qui est leur raison d'être ? Dieu se connaît parfaitement et infiniment. Non-seulement il se connaît, mais il se comprend. (Fénelon, *ibid.*)

Dieu connaît aussi en lui-même les idées et les vérités éternelles, leur ordre et leur enchaînement ; car elles existent substantiellement en lui, elles sont sa propre essence. (Id., *ibid.*)

Dieu non-seulement se connaît, et en lui les vérités éternelles, il connaît aussi le monde, l'univers créé à l'image de ses idées, qui en forment l'harmonie et la beauté. Mais connaît-il les objets particuliers ? Dirons-nous, avec Aristote, que la pensée de Dieu serait souillée par le contact des choses finies et contingentes ? Non, les choses viles ne le sont qu'au regard de l'homme, ou elles ne le sont qu'autant qu'elles participent du néant. Le dernier des êtres et le plus imperceptible ne peut échapper à l'œil de Dieu. Dieu doit connaître toutes choses en lui-même, dans leur essence et leur cause. Il connaît le réel par l'idéal ; car, dans sa propre pensée, il voit le possible comme le réel ; le possible n'est possible que par lui. « Pour les êtres futurs, ils ne le sont jamais à son égard, et ils ne seront jamais passés pour lui ; car il n'y a pas même l'ombre du passé ou de l'avenir pour lui ; tout lui est également présent. » (Id., *ibid.*) — Dieu connaît-il les actes libres ? Cette question peut paraître embarrassante, mais elle se résout si l'on réfléchit que Dieu voit tout dans un éternel présent. (Voy. p. 222.)

II. De la volonté et de la liberté dans Dieu. — Dieu est la cause par excellence ; il est donc un *agent libre*. Sans la liberté, le titre de cause est un vain nom. Si la cause d'où sont sortis tous les êtres est fatale, tout ce qui est existe nécessairement, il n'y a pas jusqu'aux manières d'être et aux circonstances des choses qui ne soient nécessaires. Nous-mêmes, nous ne sommes pas libres, car il implique

qu'il y ait dans l'effet ce qui n'est pas dans la cause. La cause seconde serait supérieure à la cause première, l'être qui agit avec choix à celui qui ne peut choisir. Il faut donc admettre dans Dieu la volonté et la liberté.

Mais quel est le mode de cette volonté ? — Nous ne pouvons trouver qu'en nous le type de la volonté et de la liberté. Mais notre volonté est faible et incertaine ; elle hésite, elle délibère, et souvent se détermine pour le mal. La volonté divine ne connaît ni hésitation ni délibération. Toujours conforme à la raison, elle exclut l'arbitraire et le caprice.

Dans Dieu, la raison se combine avec la liberté. « Il faut entendre par là cette perfection et cette rectitude de volonté par laquelle Dieu se détermine toujours et immanquablement à faire ce qui est au fond et généralement le meilleur. » C'est une nécessité de sagesse et de convenance qui est très-compatible avec la plus parfaite liberté. (Clarke.) (1)

Dira-t-on qu'alors Dieu est soumis à la raison ? Mais la raison c'est lui-même ; en obéissant à la raison, c'est à lui-même qu'il obéit. Nous-mêmes, lorsque nous conformons nos actes à la raison, cessons-nous d'être libres ? On trouve une image de cette haute liberté dans l'homme de bien, chez lequel l'habitude de la vertu finit par rendre le mal impossible. Choisir ainsi le bien par nature, c'est la vraie liberté, c'est la sainteté. (Leibnitz, Clarke.)

III. De l'amour et de la félicité dans Dieu. — Nous trouvons en nous une faculté, la sensibilité, qui est le principe de toutes nos affections, de nos joies et de nos souffrances et dont la racine est l'*amour*. (Voy. *Sensibilité*, p. 66.)Devons-nous l'attribuer à Dieu ? Oui, au moins quant à son principe et dans ce qu'elle a de perfection réelle. Être

(1) « La perfection morale de Dieu ne consiste point dans l'impuissance de faire le mal ; autrement, comme l'observe avec justesse le docteur Clarke, nous n'aurions pas plus de motif de le remercier de sa bonté que de son éternité et de son immensité ; mais Dieu est parfait, parce qu'ayant la puissance et la puissance irrésistible de tout faire, il ne l'emploie qu'à l'accomplissement de ce qu'il y a de meilleur et de plus sage. Être soumis à la nécessité, c'est n'avoir aucune puissance. Car puissance et nécessité sont deux propriétés contradictoires. » (Reid, t. VI, p. 213.)

indifférent à soi et aux autres, n'éprouver ni joie, ni plaisir, c'est le propre de l'être inanimé ou inerte. Dieu est le Dieu vivant, l'amour fait donc partie de sa nature comme la félicité. En lui réside le bonheur. L'idéal du bien c'est l'alliance du bien et du bonheur qui est le bien senti. Sans doute, nous ne devons pas donner à Dieu nos passions et nos misérables jouissances ; mais le principe même de nos affections et de nos plaisirs, c'est l'amour et le désir du bonheur. Sans l'amour et la félicité, l'être moral est incomplet, et la personnalité divine est inachevée. Si Dieu se connaît, il doit s'aimer lui-même, il ne peut rester indifférent à ses propres perfections ; un amour infini en est la conséquence. S'il agit et s'il est fécond, en créant des êtres qui manifestent ses perfections, il ne peut voir son œuvre d'un œil indifférent et ne pas s'aimer dans ses créatures. Il est lui-même le bien, il ne peut pas ne pas l'aimer partout où il existe. Dieu sans doute ne partage ni nos besoins, ni nos passions. « La divinité se tient loin de la douleur et de la volupté. Le désir est le fils de la pauvreté, dit Platon. Mais si le plaisir, l'émotion passagère est indigne de Dieu et de la majesté divine, l'être parfait doit puiser dans la contemplation de ses attributs et dans l'exercice de sa puissance, une inaltérable félicité.

Tels sont les attributs qui constituent la *personnalité* divine et qui font de Dieu un être moral. Or, nier la personnalité dans Dieu, c'est altérer ou plutôt c'est détruire son idée. Qu'est-ce en effet qu'un Dieu privé de conscience, de liberté et d'amour ? l'impassible et aveugle *destin*. Autant vaut l'athéisme.*

* *Remarque.* — On dit que la personnalité divine est incompatible avec la notion d'un être infini. On le dit, on ne le prouve pas. Or cet axiome n'en est pas un. En quoi l'idée d'un esprit infini est elle contradictoire ? Entre lui sans doute et le moi humain, esprit fini, l'analogie serait fausse. Est-ce à dire qu'un moi absolu ne se conçoive pas? Si on ne le comprend pas, est-ce une raison de le nier? Mais un Dieu impersonnel, être pur et sans conscience, qui acquiert successivement tous les attributs sans jamais en posséder aucun, qui est tout et n'est jamais lui-même, est-il plus facile à concevoir et plus compréhensible?

§ IV. — Attributs moraux proprement dits.

> « Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers : il était bon, et, celui qui est bon, n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que les choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même.
>
> (Platon, *Timée*.)

Les attributs, à proprement parler moraux de la divinité, sont : la *sagesse*, la *véracité*, la *puissance*, la *bonté*, la *justice*. Ils découlent immédiatement de la notion de l'*être parfait* et de l'idée du souverain bien, appliquée aux attributs précédents. La sagesse en effet, c'est l'intelligence parfaite ; la véracité répond à la vérité ; la bonté, la justice sont la perfection de la volonté et de l'amour, comme la toute-puissance se confond avec la volonté dans un être infini.

I. Sagesse. — « Dieu, voyant d'un seul point de vue toutes les relations et toutes les dépendances des choses, doit avoir une connaissance infaillible de ce qui est le meilleur et le plus propre, et des moyens qu'il faut employer pour arriver aux fins qu'il se propose. Voilà ce que nous entendons par une sagesse infinie. (Clarke, ch. X.) Elle se démontre *à priori*, car elle n'est que la perfection même de l'intelligence. Les arguments tirés de la perfection exquise et de l'ordre admirable qui règnent dans tous ses ouvrages forment une démonstration *à posteriori*, qui n'est pas moins forte ni moins incontestable. » (Id.)

II. Puissance. — Dieu possède une *puissance infinie*. « Puisqu'il n'y a que Dieu qui existe par lui-même, puisque tout ce qui existe dans l'univers a été fait par lui et dépend absolument de lui, qui ne voit qu'il n'y a rien qui puisse s'opposer à sa volonté ? Il faut donc reconnaître qu'il a une puissance sans bornes. » Cependant, ce pouvoir qui embrasse toutes les choses possibles ne peut s'étendre aux choses impossibles et contradictoires ou aux choses qui supposent une imperfection naturelle dans l'être à qui cette puissance est attribuée. « Il est aussi impossible et aussi

contradictoire que Dieu agisse contre les lois de la vérité, de la bonté et de la justice, qu'il est impossible que sa puissance exécute des choses qui serviraient à l'anéantir. Ne pouvoir pas faire des choses qui ne sont pas l'objet de la puissance ne peut être censé un manque de puissance. » (Clarke, ch. XI.)

III. Bonté. — « De même que la sagesse ou la connaissance du vrai est la perfection de l'intelligence, la bonté ou le désir du bien est la perfection de la volonté. » (Leibnitz, *Théod.*, I. 8.)

Dieu doit être infiniment *bon*. Sa bonté peut déjà se tirer de sa toute-puissance ; la méchanceté trahit une faiblesse. Dieu, à qui rien ne manque, n'est point un Dieu envieux. Seul, se suffisant à lui-même, et n'ayant besoin pour être heureux que de la jouissance éternelle de ses perfections infinies, le seul motif qui l'a porté à créer des êtres a été de leur faire part de ses perfections. (Platon, *Timée*.)

IV. Justice. — L'auteur de toutes choses doit être infiniment *juste*. Cet attribut se déduit de l'idée même de la justice. Dieu est la justice dans son principe.

« D'ailleurs, un être qui a une connaissance parfaite de la justice et a tout pouvoir nécessaire pour la faire exercer, qui n'en peut être détourné par aucune tentation possible, sur lequel ni la fraude, ni la corruption, ni la crainte, ne sauraient avoir aucune prise, doit nécessairement faire ce qui est juste, sans préjugé et sans aucun égard à l'apparence des personnes. » (Clarke, *ibid.*)

Peut-on dire (Bayle) que la justice dans Dieu ne ressemble en rien à la justice telle que l'homme la conçoit ? Cette opinion impie détruit la justice elle-même et dans Dieu et dans l'homme, car elle la rend arbitraire. Elle suppose que Dieu peut changer les lois morales et le rapport qui unit le bien et le bonheur. (p. 530.) Ce qui est vrai, c'est que la justice divine est parfaite et celle de l'homme très-imparfaite, que Dieu a des moyens d'appliquer la justice qui nous sont inconnus, qu'il dispose à la fois du temps et de l'éternité.

CHAPITRE III

DE LA PROVIDENCE.

« Vous reconnaîtrez alors que la Divinité voit tout d'un seul regard, qu'elle entend tout, qu'elle est partout, et qu'elle prend soin de tout ce qui existe. »

(Xénophon., *Mém. Socr.* liv. I.)

ART. I. — DE LA CRÉATION.

Dieu existe, et quoiqu'il ne nous soit pas donné de comprendre les mystères de sa nature, nous avons la connaissance très-claire et très-nette de ses attributs. Nous savons qu'il est un, infini, éternel, immuable, qu'il est intelligent et libre, souverainement bon et juste, qu'il possède, au degré le plus éminent, toutes les perfections morales qui se trouvent dans les plus élevées de ses créatures. Un problème plus difficile est celui de son rapport avec le monde. Dieu est à la fois Créateur et Providence ; il a créé le monde et il le gouverne. Un Dieu qui veille sur son œuvre et sur l'univers moral en particulier, qui règle la destinée de l'homme conformément aux lois de sa justice et aux desseins de sa sagesse et de sa bonté, qui donne à la loi morale sa dernière et nécessaire sanction, voilà ce qu'il nous importe surtout d'établir et de défendre. Quant au problème de la création et aux difficultés qu'il soulève, il serait téméraire à la raison de prétendre le résoudre complétement. Il suffit de maintenir la vérité dans ce qu'elle a d'essentiel et de fondamental.

Une observation peut trouver ici sa place. Pour ne pas s'égarer dans de si hautes recherches, la raison humaine doit non-seulement se pénétrer de son insuffisance, mais ne pas séparer la vérité pratique de la vérité spéculative. Ce n'est pas trop ici du concours de plusieurs facultés. De plus, quand notre regard se trouble, et que la science ne fait luire à nos yeux qu'une clarté douteuse, il ne faut jamais laisser

pâlir le flambeau des vérités morales. Toute solution spéculative contraire aux croyances morales et religieuses du genre humain doit donc être, par là même, rejetée. Ce *critérium* indirect, nous le savons, est méprisé des esprits systématiques qui ont leurs raisons de l'écarter. Mais il n'en est pas moins légitime et sûr. En ce qui touche aux choses de cet ordre, la vérité morale est ce qu'il y a de plus clair et de plus certain. Sans ce contre-poids, la spéculation est dangereuse. Elle mène vite à fouler aux pieds les faits et les principes qui étant la règle de la vie, ont bien aussi quelques droits à être respectés. Il y a deux manières de juger un système. La plus philosophique, sans doute, est de l'apprécier en lui-même dans ses bases et son ensemble. Mais ses conséquences aussi témoignent pour ou contre lui. S'il contredit ouvertement des vérités reconnues comme étant la base de notre conduite et solidement établies, il doit être déclaré faux. Autrement la vérité ne s'accorde plus avec la vérité, et il faut condamner le principe sur lequel s'appuie toute la logique. Le mieux est d'employer simultanément les deux méthodes. Quoi qu'il en soit, tout système manifestement immoral ne peut être vrai ; l'arbre se juge à ses fruits.

Ceci posé, nous dirons quelques mots du problème de la création.

1. Idée de la création. — Le monde est-il l'effet d'une cause qui lui a donné l'être et l'a créé librement ? Quiconque admet Dieu comme cause véritable, n'en peut douter. Aussi le système contraire s'attaque à l'idée de cause et au principe de causalité. Si Dieu est une véritable cause, il crée ; s'il est un Dieu personnel, il crée par un acte de sa volonté ; sans cela, le monde engendré par lui se confond avec lui, ou non créé il s'oppose à lui ; il est éternel, et alors il y a deux infinis. Il manquerait quelque chose à l'être parfait s'il ne pouvait rien produire hors de lui. » (Fénelon, *Exist. de Dieu,* 2e part. ch. 4.)

Mais comment concevoir que le monde ait été créé de rien ? La création *ex nihilo*, n'est-elle pas absurde ? Cela

dépend du sens qu'on attache à ces mots : *Rien ne vient de rien, ex nihilo nihil* (Lucr.) Donner l'existence au néant est une contradiction ; faire qu'une chose qui n'était pas commence d'exister n'en est pas une. Il suffit qu'une cause la produise. Créer, faire que ce qui n'était pas soit, nous est difficile à comprendre quant il s'agit des existences, parce que nous ne créons que des actes. Cela ne répugne pas à l'idée de la première cause, de la cause infinie. C'est précisément la *création* comme nous la concevons par opposition à la simple *formation*, ou à la *génération* physique et à la *succession* éternelle des existences. (1) Cette dernière idée souleva bien d'autres difficultés métaphysiques sans parler de la liberté humaine et des vérités morales qu'elle détruit. Nous avons en nous-mêmes une idée. très-imparfaite sans doute, du pouvoir créateur ; nous en trouvons le type dans notre volonté. Elle-même crée des effets et produit des œuvres qui sont les créations de l'homme. Il est vrai qu'entre créer des actes et créer des êtres, il y a une distance infinie qui sépare la cause seconde de la cause première. Tirer du néant, donner l'être, voilà une conception qui dépassera toujours l'intelligence humaine. Celui-là seul qui crée doit savoir ce que c'est que créer. Mais ce que nous ne comprenons pas, nous sommes forcés de l'admettre, sous peine de nous égarer dans des systèmes qu'il suffit de mentionner pour nous les faire rejeter, si nous sommes fidèles à la maxime que nous avons posée plus haut.

II. Systèmes qui nient la création : naturalisme, panthéisme, dualisme. — Trois systèmes principaux sont opposés à la création ou en défigurent l'idée. Ce sont le *Naturalisme*, le *Panthéisme* et le *Dualisme*.

1° Si l'on nie que le monde ait été créé, on doit admettre qu'il est éternel, le même cercle d'existence se reproduit sans cesse (*circulus æterni motus.*) Tel est le *naturalisme* ou le *panthéisme matérialiste*. Dieu n'est rien, la nature est

(1) L'Écriture donne une image sublime de la création spirituelle par ces mots : « Que la lumière soit et la lumière fut. » Montrant que c'est par un acte libre et volontaire de la raison divine ou du verbe que le monde existe.

tout ou *le tout* (τὸ πᾶν). Le monde est l'universalité des existences, un assemblage d'être régis par la nécessité. Dieu est un vain mot désignant la collection des êtres finis. « *Jupiter est quodcumque vides.* » (Lucr.) Ce système en réalité est l'*athéisme*.

2° On peut se représenter aussi Dieu et le monde comme existant parallèlement, Dieu en dehors du monde n'agissant pas ou n'agissant qu'indirectement sur lui ; le monde comme éternel et se conservant par ses propres lois. Être immobile, centre d'atraction vers lequel tendent tous les êtres finis, la Divinité reste plongée dans la contemplation solitaire de ses attributs. C'est le Dieu d'Aristote. (Voy. *Métaph.*, XII.) Ce système, qui est le *dualisme*, appartient à l'antiquité.

3° Un autre système plus capable de satisfaire les esprits spéculatifs, est celui qui conçoit Dieu comme l'être unique, et l'ensemble des êtres visibles comme autant d'accidents ou de modes de la substance universelle. Privés de substantialité propre, les corps et les esprits ne sont que des modes ou des formes de l'être absolu. C'est le *panthéisme* proprement dit, le véritable *spinosisme*. Parménide le représente dans l'antiquité. On peut y rattacher des systèmes plus modernes dont nous n'examinons pas la valeur théorique, mais dont les conséquences au fond sont identiques. Dieu y est associé au mouvement du monde, qui le réalise comme il le manifeste ; il s'identifie avec la nature et avec l'humanité, il parcourt toutes les phases de l'existence et tous les degrés de l'univers physique et moral. Le caractère commun à tous ces systèmes, c'est que Dieu y est dénué de personnalité propre ; il se confond avec le monde comme le monde se confond avec lui. Il est inutile d'insister sur les conséquences.

Quelques mots de critique suffiront. Le premier de ces systèmes étant l'athéisme doit être renvoyé aux preuves de l'existence de Dieu. Le second est rejeté par la raison qui ne peut admettre deux infinis, pas plus en durée qu'en puissance et en perfection. Quant au panthéisme, plus difficile à réfuter, il est des objections auxquelles il ne peut répondre et des conséquences qui doivent le faire rejeter. 1° Il

est forcé de nier le témoignage des sens qui nous attestent la réalité des êtres du monde visible. 2° Il contredit le sens intime ou la conscience qui nous atteste notre existence permanente, réelle, individuelle et personnelle. Quoiqu'il fasse, il est obligé de nier le libre arbitre, ou il le détruit par la manière dont il l'explique. On voit alors les conséquences morales, religieuses, etc., qui naissent de cette doctrine. Le fatalisme est son vice radical, il essaiera vainement de s'en faire absoudre. Cela suffit pour le faire rejeter de quiconque attache encore plus de prix aux vérités pratiques qu'aux conceptions spéculatives, ou ne veut pas qu'on les sépare. Il est clair qu'en ôtant à Dieu la personnalité, on l'ôte aussi à l'homme. En l'admettant, on ne lui laisse qu'une liberté nominale. On sape ainsi par la base tout l'édifice moral et religieux. L'homme en qui Dieu se réalise et revêt une forme individuelle n'est plus lui même; il n'est plus responsable si c'est la cause universelle qui agit en lui. Dieu lui-même qu'est-il, s'il n'est pas distinct des êtres où il se développe, s'il n'a d'existence et de conscience qu'en eux et par eux? Manquant de personnalité propre, il n'a de personnalité que dans l'homme et dans l'être abstrait et collectif qui s'appelle *humanité*. Un pareil Dieu peut-il prétendre à notre culte et à nos hommages? Que deviennent les rapports entre la créature et le créateur? Tous sont faussés ou détruits. Distinct si l'on veut en spéculation de l'athéisme, ce système en est l'équivalent pour la pratique.

ART. II. — DE LA PROVIDENCE.

« Ce Dieu, maître absolu de la terre et des cieux,
N'est point tel que l'erreur le figure à vos yeux.
L'Éternel est son nom, le monde est son ouvrage;
Il entend les soupirs de l'humble qu'on outrage,
Juge tous les mortels avec d'égales lois,
Et du haut de son trône interroge les rois. »
(RACINE, *Esther*.)

§ I. — Idée de la Providence.

Précisons d'abord les idées que renferme le dogme de la Providence.

Non-seulement Dieu a créé le monde, il le conserve et le gouverne par une action permanente, et avec la même sagesse dont il en a ordonné le plan et exécuté toutes les parties. Cette action providentielle, qui maintient les lois de l'univers physique et se manifeste dans les êtres de la nature, s'étend aussi au monde moral. Un plan non moins sagement conçu et aussi régulièrement suivi s'y fait remarquer et se déroule à travers les siècles. Les évènements n'y sont point abandonnés au hasard ou aux caprices de la volonté humaine. Dieu les voit, les arrange et les fait concourir à l'accomplissement de ses desseins. S'il gouverne le genre humain et les sociétés par des lois générales, il préside aussi à la destinée des individus ; sa providence n'embrasse pas seulement l'ensemble des choses, il n'est pas indigne de lui de descendre, pour ainsi dire, dans le détail des affaires humaines. Il est présent à toutes les pensées des hommes, et aucune de leurs actions ne lui échappe. Il intervient efficacement dans les déterminations de leur volonté, influe sur elle, la soutient, la dirige, coopère avec elle, sans toutefois lui ôter sa liberté. Loin d'être indifférent au bien et au mal qui sont le fait de ses créatures libres, celles-ci doivent reconnaître en lui le représentant des lois morales, le législateur et le monarque dont ces lois sont la volonté même. Il est aussi le juge suprême des actions humaines ; il doit récompenser et punir chacun selon ses mérites, pourvoir à une juste répartition des biens et des maux, et rétablir dans un monde à venir l'équilibre momentanément rompu dans la vie actuelle entre la vertu et le bonheur.

Telles sont les idées principales que renferme la notion de la Providence dans toute philosophie conforme à la croyance éclairée du genre humain.

§ II. — Démonstration de la Providence.

1° Preuves a priori. — Les preuves de la Providence se déduisent *à priori* des attributs moraux de la Divinité (1).

(1) « *Si concedimus intelligentes esse Deos, concedimus etiam providentes et rerum quidem maximarum.* » (Cic. *De Nat. Deor.* IV, XXIV.)

« Si Dieu est un être tout-puissant, présent partout, intelligent, sage et libre, il est clair qu'en tous temps et en tous lieux il connaît certainement ce qui existe, qu'il prévoit ce qu'il y a de plus sage et de meilleur à faire en tous temps et en tous lieux, et qu'il a un pouvoir suffisant pour exécuter sans peine ni opposition, tout ce qu'il juge à propos de faire. Il doit nécessairement diriger tous les événements qui arrivent dans le monde et faire tout immédiatement, à la réserve de ce qu'il laisse, par un pur effet de son bon plaisir, à la direction des agents libres subordonnés. Oter donc à Dieu le gouvernement du monde, et dire qu'il ne se mêle pas des affaires d'ici-bas, c'est lui ravir sa toute-puissance, sa connaissance et sa sagesse. » (Clarke.)

Dira-t-on que Dieu gouverne par sa providence les plus grandes et les plus considérables parties de l'univers, mais que les affaires humaines ne valent pas qu'il y fasse attention ? C'est rabaisser la toute-puissance de Dieu. Si Dieu est présent partout, s'il connaît toutes choses, s'il est infiniment puissant, il doit connaître également toutes choses et gouverner les plus petites avec autant de facilité que les plus grandes. C'est, ensuite, méconnaître l'excellence de la nature humaine. « Ne faisons pas cette injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels... Ne disons pas que Dieu qui est très-sage, qui veut et qui peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui est plus aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier indolent ou lâche, rebuté par le travail, et qu'il ne donne son attention qu'aux grandes. » (Platon, *Lois*, X.) (1)

Prétendre que Dieu est indifférent au bien ou au mal qui se fait par ses créatures, c'est nier ses attributs moraux les plus élevés : la justice et la bonté, qui ne sont pas moins nécessaires que sa sagesse et sa puissance.

Dira-t-on que nous ne pouvons pas juger de la bonté et de la justice de Dieu par l'idée de ces vertus dans l'homme? « Si la justice et la bonté ne sont pas dans Dieu ce qu'elles

(1) « Et sustinendi muneris propter imbecillitatem minime cadit in majestatem Deorum. » (Cic. *De Nat. Deor.* IV, ch. 29.)

sont dans nos idées, ce ne sont que des mots vides de sens que nous prononçons quand nous disons que Dieu est bon et juste. Par la même raison, ne pourra-t-on pas dire que quand nous parlons de la connaissance de Dieu et de sa sagesse, nous n'avons aucune idée de ce que nous disons? Ainsi, on renverse par là tous les fondements sur lesquels il est possible de s'assurer de quelque chose que ce soit. » (Leibnitz, *Théod.*, part. I.)

2° PREUVES A POSTERIORI. — D'autres preuves, plus particulièrement appuyées sur l'expérience, se tirent de la conservation de l'univers et de l'ordre qui y règne, du cours des événements humains, des lois qui règlent la destinée des peuples et des individus, de la croyance universelle du genre humain. Enfin la considération de l'homme et de ses facultés, sa faculté de prévoir, l'empire qu'il exerce par son intelligence et sa volonté, sur son corps et ses organes, sur les êtres qui l'entourent, fournissent un argument *à fortiori* qui n'avait pas échappé au premier des philosophes de l'antiquité qui démontra la Providence. « Sachez que votre esprit, tant qu'il est uni à votre corps, le gouverne à son gré, il faut donc croire aussi que la sagesse qui vit dans tout ce qui existe gouverne ce grand tout comme il lui plaît. Quoi! votre vue peut s'étendre à plusieurs stades, et l'œil de Dieu même ne pourrait tout embrasser! Votre pensée peut s'occuper des événements dont vous êtes témoin et des affaires de l'Égypte, et l'esprit de Dieu ne pourrait s'occuper à la fois de tout l'univers! » (Xénophon, *Mém. Socr.* liv. I.)

§ III. — Du Déisme.

« Deus enim, sine dominio, providentia et causis finalibus, nihil aliud est quam Fatum et natura. »

(NEWTON, *Princip. Scol.*)

On comprend sous la dénomination générale de *déisme* tout système qui admettant l'existence de Dieu, nie la Providence ou en altère l'idée.

Nous n'entreprendrons pas de réfuter le déisme sous les

formes très-diverses qu'il nous présente dans l'histoire. Il nous suffira de demander si l'on conçoit un Dieu qui ayant créé le monde, l'abandonne à lui-même et à ses propres lois, pour rentrer dans son repos éternel, un Dieu placé en dehors de la création, ne prenant aucun souci de son œuvre, ignorant ce qui s'y passe, indifférent et oisif? Cette conception est logiquement inférieure à l'athéisme même, et, au point de vue pratique, équivalente. Dieu, dit-on, a donné au monde des lois par lesquelles il se conserve et se gouverne lui-même. — Ce sont là des mots vides de sens. Que sont les lois sans un législateur et sans un pouvoir qui les fasse exécuter ? Des abstractions personnifiées, des entités nominales. Mieux vaut le polythéisme qui peuple l'univers de divinités. On prononce aussi souvent le mot de *nature*, qui n'est, en effet, qu'un mot, quand il ne désigne pas l'être qui est le principe et l'âme de toutes choses. Que l'on admette, si l'on veut, au sein de la nature, des forces et des puissances, il faudra toujours rapporter ces causes à une cause unique dont elles émanent, qui les dirige et régularise leur action. Toutes ces hypothèses ne dispensent nullement de reconnaître une direction suprême et une Providence qui s'étend à tout, aux plus petites parties comme à l'ensemble. (Voy. Clarke, *Tr. de l'Exist. de Dieu.*)

Ces raisons sont si évidentes, que les progrès seuls de la science et de la raison ont suffi pour reléguer le déisme proprement dit au nombre des systèmes vieillis et surannés qui appartiennent désormais à l'histoire. Il n'a guère conservé de partisans que parmi les hommes peu accoutumés à réfléchir et restés étrangers au mouvement des idées. Mais ce que le déisme a perdu, le panthéisme l'a gagné. Or, ce système ne détruit pas moins que le précédent la véritable notion de la Providence. Nous n'entreprendrons pas de nouveau sa réfutation ; nous l'abandonnons à ses conséquences. Il en est une surtout qui ressort trop évidemment du principe pour qu'elle ne frappe pas tous les yeux, et qui l'a toujours fait repousser par la conscience humaine : c'est, je l'ai dit, l'impossibilité d'admettre le libre arbitre. Quel que

soit l'appareil imposant de formules scientifiques dont il s'enveloppe, le panthéisme moderne ne peut cacher ce vice fondamental.

Le point de départ de toute philosophie, ce sont les faits de la conscience et les vérités de la raison. C'est de là qu'il faut partir, et c'est là qu'il faut aboutir. Entre les deux points se place l'explication ; mais expliquer n'est pas détruire. Toute explication qui détruit ou dénature un des deux termes doit être rejetée comme fausse ou insuffisante. Le monde et Dieu, la liberté de l'homme et l'action divine dans la nature et dans l'homme, voilà les termes du problème. Il est trop commode d'anéantir l'un ou l'autre. C'est ce que font l'athéisme d'une part et le panthéisme de l'autre. Quant au déisme, il prend un parti tout aussi simple : celui de supprimer le rapport.

CHAPITRE IV

OBJECTIONS CONTRE LA PROVIDENCE.

ART. I. — OBJECTIONS TIRÉES DU MAL PHYSIQUE.

> « Tout ce que nous pouvons sur les infinités, c'est de les connaître confusément et de savoir au moins distinctement qu'elles sont. Autrement nous jugeons fort mal de la beauté et de la grandeur de l'univers. »
>
> (Leibnitz, *Nouv. Ess. Av.-Prop.*)

§ I. — Du mal en général et des diverses espèces de maux.

I. Du mal en général. — Il est impossible de méconnaître l'ordre admirable qui règne dans l'ensemble et dans toutes les parties de cet univers, mais on ne peut nier aussi que le désordre et le mal n'y occupent une grande place. Or, pourquoi le mal, et comment le concilier avec l'existence d'un Dieu souverainement bon et d'un être parfait? L'origine du mal est une des grandes énigmes qui, de tout temps, ont vivement préoccupé l'intelligence humaine, et dont elle a demandé la solution à la religion et à la philosophie. L'opposition de deux principes (*manichéisme*), le *dualisme* de la matière et de l'esprit, l'*optimisme*, tant d'autres explications que l'on rencontre dans les systèmes religieux ou philosophiques, témoignent de l'impression que la présence du mal en ce monde a toujours faite sur l'esprit de l'homme, et des efforts de sa raison pour s'en rendre compte. Les adversaires de la Providence ne pouvaient manquer de s'en emparer et d'y puiser leurs principales objections.

II. Mal physique. — Si l'ordre est manifeste dans la nature, le désordre aussi vient y frapper nos regards. Les forces de la nature nous offrent, au lieu du spectacle d'un développement harmonieux, celui d'une lutte constante.

Cette guerre des éléments est marquée par les catastrophes et les révolutions qu'a subies notre globe, et par les fléaux qui en désolent encore aujourd'hui la surface. Même opposition entre les êtres vivants. La plupart des espèces sont ennemies et cherchent à se détruire; les individus naissent, croissent, dépérissent et meurent; très-peu atteignent leur développement complet, et le plus grand nombre périt avant le terme ordinaire de leur courte existence.

A ce mal, à proprement parler physique, s'en ajoute un autre, particulier aux créatures sensibles: la souffrance et le malheur. Tous les êtres créés qui ont le sentiment d'eux-mêmes sont soumis à cette loi: l'homme surtout, chez lequel la capacité de souffrir est en proportion du nombre et de la supériorité de ses facultés. Les maladies affligent son corps, l'ignorance et l'erreur qui obscurcissent ou égarent son esprit sont pour lui la source d'une foule de misères; le doute l'accompagne dans la poursuite ardente de la vérité, ou l'attend au terme de ses recherches. Mille peines viennent briser son cœur. Fût-il heureux autant qu'il peut l'être, son bonheur est fragile et passager. La vie humaine est enfermée dans des limites étroites et la mort en est le terme inévitable.

III. Mal moral. — Les êtres de la nature, obéissant à leurs lois aveuglément et fatalement, ne sont pas responsables du mal qui se fait en eux et par eux. Il n'en est pas de même de l'homme. Créé libre, le soin d'accomplir lui-même sa destinée lui a été confié. Pour lui le devoir est de réaliser la loi que conçoit sa raison et d'y conformer sa volonté. Mais au lieu d'obéir à cette loi, souvent il la viole; la violation intentionnelle de la loi constitue un nouveau mal propre aux créatures raisonnables et libres. Il a reçu le nom de *mal moral* (*malum culpæ*). Il n'est pas moins abondamment répandu que les autres maux sur la surface du monde. Que de crimes, de fautes, de faiblesses, pour un acte de véritable vertu! la passion, l'intérêt, l'égoïsme ne sont-ils pas les mobiles avoués ou secrets de presque toutes les actions humaines?

Un autre désordre non moins capable de jeter le trouble dans la raison, résulte de l'injuste répartition des biens et des maux dans le monde actuel. Entre la vertu et le bonheur, le vice et lé malheur, la raison conçoit un rapport et une proportion nécessaires. Or, qui oserait dire que l'homme de bien reçoit ici-bas la récompense exacte de ses actions ; que le méchant est toujours puni comme il le mérite? Un pareil optimisme serait démenti par l'expérience et repoussé par le sens commun.

IV. Objections contre la Providence. — Le mal donc existe en ce monde et sous une multitude de formes ; or, comment le concilier avec la toute-puissance, la justice et la bonté de l'Être souverainement sage qui a créé ce monde et le gouverne ? Si Dieu est *tout-puissant* et *sage*, comment expliquer les imperfections de son œuvre? S'il est *bon*, comment le malheur de ses créatures ? S'il est *saint*, comment le mal moral ? S'il est *juste*, comment l'injuste répartition des biens et des maux ?

§ II. — Réponses aux objections du mal physique.

I. Réponse générale. — Une réponse générale est que ces objections ne peuvent ébranler en rien des vérités aussi solidement établies que celle de l'existence de Dieu et de ses attributs. Ainsi, quand même nous ne pourrions trouver une explication de l'existence du mal, capable de satisfaire de tout point la raison, ce ne serait pas un motif pour méconnaître la sagesse, la bonté, la justice de Dieu, dont l'homme ne pourra toujours pénétrer qu'imparfaitement les desseins. N'est-il pas plus conforme au sentiment de notre faiblesse, et à l'idée que nous avons de l'être parfait, de penser qu'il y a une raison dernière que Dieu sait et qui nous échappe? Nous connaissons *à priori* l'existence de Dieu, sa bonté et sa justice ; nous devons donc aussi affirmer *à priori* que tout doit se concilier avec ses attributs, et, si quelque chose nous choque dans le plan du monde actuel, nous reposer avec confiance sur Dieu lui-même du

soin de faire rentrer le mal dans un bien supérieur à celui qui aurait existé sans le mal. « Il faudrait juger les ouvrages de Dieu, dit Leibnitz, aussi sagement que Socrate jugea ceux d'Héraclite en disant : ce que j'en ai entendu me plaît, je crois que le reste ne me plairait pas moins, si je l'entendais. » (*Théod.*, II[e] part., § 14.) — « L'objet de Dieu a quelque chose d'infini : ses soins embrassent l'univers. Ce que nous connaissons n'est rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté à notre connaissance ! » (*Ibid.*, II[e] part., § 134. Cf. S. Augustin, *Confess.*, VII.) Tel est le raisonnement que l'on doit opposer à toutes les difficultés qui peuvent s'élever sur le dogme de la Providence. Cette pensée doit dominer les explications, toujours plus ou moins imparfaites, qu'a droit de chercher la raison humaine au problème de l'existence du mal.

II. — Cette réserve faite, nous essaierons de réfuter les objections précédentes, d'abord celle qui est tirée du mal physique.

1° Il est un mal inhérent à la nature des êtres créés. Dieu seul est parfait, et il ne pouvait créer des êtres parfaits. Il a donné l'existence à ses créatures à des degrés différents, et aucune n'a le droit de se plaindre. Si toutes étaient égales, il n'y aurait aucune variété dans le monde ; avec la diversité disparaîtrait l'harmonie, car celle-ci ne naît pas moins de la variété que de l'unité. Les maux qui dérivent de la nature des êtres finis et de leur imperfection nécessaire ne doivent donc point être considérés comme des maux réels, ce sont des négations de l'être. C'est là ce que plusieurs philosophes ont appelé *mal métaphysique*. Ce qui fait dire à Bossuet : « Le mal n'est point un être, mais un défaut. » (*Lib. Arb.*, III. Cf, S. Augustin, *Confess.*, liv. III, ch. VII.)

2° Pour juger un ouvrage, il ne faut pas se borner à considérer chaque partie isolément, mais chercher à embrasser l'ensemble. A ce point de vue, souvent les dissonances et les oppositions s'effacent, elles concourent à l'harmonie du tout ; le désordre apparent rentre ainsi dans l'ordre et les

irrégularités dans la loi. Les bouleversements du globe ont cessé ; qui ne voit que ces désordres ont servi à mener les choses au point où elles se trouvent maintenant, et que nous leur devons nos richesses et nos commodités ? Ces désordres sont allés dans l'ordre. C'est comme il y a quelquefois des irrégularités dans les mathématiques, qui se terminent enfin dans un plus grand ordre, quand on a achevé de les approfondir. C'est dans ce sens que l'on peut employer ce beau mot de saint Bernard (ép. 276, *ad Eugen.* III) : *Ordinatissimum est minus interdum ordinate fieri aliquid.* Il est dans le grand ordre qu'il y ait quelque petit désordre, et l'on peut même dire que ce petit désordre n'est qu'apparent dans le tout, et il n'est pas même apparent par rapport à la félicité de ceux qui se mettent dans la voie de l'ordre. (Leibnitz, *Théodicée*, 3e part., § 342.) Il y a eu un temps où les planètes passaient pour des étoiles errantes ; maintenant leur mouvement se trouve régulier : peut-être qu'il en est de même des comètes ; la postérité le saura. (Leibnitz, *Théod.*, 3e part.)

Les individus périssent, les espèces subsistent ; les êtres se renouvellent, la nature jouit d'une jeunesse éternelle. Dans toutes ces transformations que subit la matière, que deviennent les forces qui l'animent ? Pas un atome n'est anéanti. Pourquoi en serait-il autrement des substances actives et simples ? — Enfin, nous ne connaissons de cet univers qu'une très-petite partie, et notre pensée se perd quand nous cherchons le rapport de cette partie au tout. Dieu sait coordonner les destinées du petit globe que nous habitons avec celles des autres mondes, dans le plan général de la création universelle. (*Ibid.*, 1re part., § 20.) « Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général, et tu murmures parce que tu ignores ce qui est meilleur à la fois et pour toi et pour le tout. » (Platon, *Lois*, X.) « Le genre humain, en tant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, une petite portion de la cité de Dieu ou de la république des esprits, et nous en

connaissons trop peu pour en remarquer l'ordre merveilleux. » (Leibnitz, *Théod.*, 3e part., § 146.)

3° L'ordre physique ne doit pas être lui-même envisagé indépendamment de l'ordre moral. « Dieu n'a pas créé le monde pour faire voir sa science infinie de l'architecture et de la mécanique, sans que son attribut de bon et d'ami de la vertu ait eu aucune part à la construction de ce grand ouvrage. Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur monarque que celle du plus grand architecte. La matière est disposée de telle sorte que les lois du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits. (*Ibid.*, 3e part., § 247.)

La face la plus redoutable et la plus sombre du problème est celle du *bonheur* et du *malheur* pour l'homme. Il ne faut pourtant pas exagérer les maux de la vie et méconnaître les biens qu'elle renferme. Sans donner dans un faux optimisme qui place le bonheur dans la vie présente, on peut admettre que pour qui en sait bien user, la vie offre généralement plus de biens que de maux. Pour cela, il faut considérer que le bien ne consiste pas seulement dans le plaisir, mais plutôt dans un état intermédiaire entre le plaisir et la douleur. La pensée, l'activité, l'exercice de toutes nos facultés, ce sont là des biens sans doute. Sont-ils moins réels pour n'être point remarqués? Si nous savions jouir des vrais biens que la nature met à notre portée, peu d'hommes auraient à se plaindre de l'ingratitude du sort. La maxime : *mores cuique sui fingunt fortunam*, est généralement vraie. L'homme est presque toujours l'artisan de sa fortune ou de son malheur.

Parmi les maux physiques qui affligent notre espèce, un grand nombre ne doivent être imputés qu'à nous-mêmes :

Nostrorum causa malorum
Nos sumus.

Si nous savions être sages, nous serions plus heureux. Que de maux ont leur source dans l'imprudence, la folie ou les passions des hommes ! Ne rendons pas Dieu responsable des suites de nos excès et de nos vices.

4° Mais cette explication est loin de suffire. La destinée actuelle de l'homme en fournit une meilleure. Cette destinée qu'est-elle? Le bonheur ou la vertu? la vertu. Or, la vertu n'est possible qu'à la condition de la souffrance et du malheur. Supposez que l'homme fût placé dans un monde où tout eût été arrangé pour le développement harmonieux et facile de ses facultés, un pareil monde pourrait être celui de l'innocence et du bonheur, mais la vertu n'y aurait pas de place. L'effort, l'énergie dans l'âme humaine, ne peuvent se déployer que dans la lutte contre des obstacles. Semez la vie d'obstacles et d'épreuves, vous y introduisez la souffrance, mais vous ouvrez la carrière à toutes les vertus mâles, nobles et généreuses. Le courage, la patience, la résignation, le sacrifice et le dévouement, ne peuvent s'exercer qu'au milieu des adversités de la vie. La grandeur morale de l'homme ne se révèle que dans le malheur (1). « La tribulation est à l'âme comme un marteau qui la frappe, et qui en la frappant la fourbit et la dérouille. C'est la fournaise à recuire l'âme », dit Montaigne. (*Essais.*) *Semper esse felicem ignorare est rerum naturæ alteram partem.* (Senec. *De Prov.* IV.) « Celui qui n'a pas mangé son pain arrosé de ses larmes; celui qui n'a pas passé de tristes nuits assis sur sa couche en versant des pleurs, celui-là ne vous connaît pas, ô puissances célestes! » (Goëthe.) La question se réduit donc à savoir si un monde où la vertu existe avec le mal ne vaut pas mieux qu'un monde où le mal n'existerait pas, mais où la vertu serait impossible. C'est là le vrai *optimisme*.

A cette considération de l'excellence de la vertu vient s'ajouter celle du *mérite* et de la supériorité du bonheur mérité sur le bonheur naturel. « Qu'y a-t-il de plus grand pour la créature que le mérite? dit Fénelon. Le mérite est un bien qu'on se donne par son choix et qui rend l'homme digne d'autres biens d'un ordre supérieur. Or, le mérite suppose non-seulement le choix libre, mais l'effort et le sa-

(1) Sénèque a développé cette idée avec une grande force dans son *De Providentia.* (Lisez les chap. IV et V.)

crifice. Le bonheur acheté ainsi volontairement par le travail et la souffrance a l'avantage de mieux faire comprendre le prix du bonheur. Mais son excellence véritable consiste dans la dignité d'un être qui s'est élevé lui-même à ce haut rang et qui s'est créé des droits à la félicité. N'est-il pas beau et digne de l'ordre que Dieu n'ait voulu donner à l'homme la béatitude qu'après la lui avoir fait mériter? Or, si nous regardons sur ce pied l'arrangement de l'administration de ce monde, tout ne saurait être mieux disposé pour ce grand but. Tous les événements et même les adversités que nous éprouvons sont les moyens les plus propres pour nous conduire à notre vrai bonheur (1).

5° La face précédente de la destinée humaine est celle de l'*épreuve;* une autre s'y ajoute et la complète. L'épreuve peut être mal subie. L'homme, au lieu de monter, peut déchoir, ou il peut être déchu. En restant dans les limites de ce que la raison peut connaître par elle-même, on conçoit comment la chute et l'*expiation* font partie de la condition présente. L'homme étant libre peut choisir le mal au lieu du bien, au lieu d'accomplir la loi, la violer. Il démérite alors, et sa faute appelle une réparation. Le malheur est nécessaire comme châtiment et comme expiation. L'âme souillée de vices ne peut se purifier que par la peine volontairement acceptée. Le mal physique apparaît ici non-seulement comme une suite nécessaire du mal moral, mais comme mérité, c'est-à dire créé par la volonté de l'homme lui-même. L'homme seul en est l'auteur comme il l'est du mal qu'il a commis. Or, il n'y a rien là qui doive plus faire accuser la bonté de Dieu que sa justice, surtout si l'on voit dans le malheur, avec la juste punition du mal, une expiation qui doit profiter au coupable. Accepté avec repentir comme un moyen de réparer la faute, de rentrer en grâce avec la justice et avec Dieu, il est alors un véritable bien. Les maux et les adversités de la vie prennent encore un

(1) «Ecce spectaculm dignum ad quod respiciat intentus operi suo Deus, ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus, utique si et provocaverit. » (Sénèque, *De Prov.* II.)

autre caractère : ce sont des avertissements que Dieu envoie à l'homme juste lui-même, afin qu'il n'attache pas son cœur aux biens périssables de ce monde, et qui le rappellent à sa vraie destinée. Ainsi se trouvent conciliées à la fois la bonté, la justice et la miséricorde divines.

III. — Quant aux accusations contre la Providence qui portent sur l'injuste répartition des biens et des maux, plusieurs raisons fournissent la réponse.

1° La plainte est exagérée. Le méchant, dit-on, prospère, et le juste est malheureux. Si l'on y regardait de plus près, on tiendrait un tout autre langage. Évidemment, la règle avec laquelle on apprécie le bonheur est grossière et fausse. Même en cette vie, les véritables biens ne sont point la propriété du méchant, mais celle de l'homme vertueux. (Platon, *Gorgias* et *Rep.*, IX.) Demandez, je ne dis pas à Platon ou à Zénon, mais à Épicure lui-même, il vous dira que le vrai bonheur est dans le calme, la tranquillité de l'âme, dans la satisfaction intérieure et le contentement de soi-même, qui accompagnent la pratique de toutes les vertus. Un stoïcien répondra que le bonheur, pour un être raisonnable, ne peut être que dans la conformité avec la loi de sa nature, avec la raison et la justice. L'expérience ne dément point ce raisonnement ; ce qui le prouve, c'est que rarement la plainte sort de la bouche du juste. C'est le méchant qui accuse Dieu de ne pas accorder à ce dernier tout le bonheur qui lui est dû. Si cela ne prouve pas que Dieu soit injuste, cela fait voir au moins que l'idée du mérite est profondément empreinte dans l'âme de tous les hommes, et que l'habitude du mal ne peut l'effacer.

S'il s'agit des biens et des maux provenant des circonstances extérieures et des lois qui règlent le cours ordinaire des choses humaines ou des événements du monde physique, voudrait-on que Dieu dérogeât à ces lois en faveur des justes, et qu'il fît sans cesse des miracles pour leur témoigner sa satisfaction et son amour? Dieu gouverne le monde par des lois générales et constantes (Malebr.) : il fait luire son soleil à la fois sur les bons et sur les méchants. Quant

aux accidents, aux misères et aux afflictions dont la vie humaine est semée, le méchant en a sa part, sans doute, aussi bien que le juste. Si celui-ci paraît quelquefois privilégié, loin de s'en plaindre, il regarde ces adversités soit comme des épreuves, (*omnia adversa exercitationes putat*, (Sénec.) soit comme des punitions, soit comme des avertissements que Dieu lui envoie, toujours comme des biens, comme des faveurs même. Il tremblerait d'en être affranchi ou privé ; car il en juge au point de vue de la sagesse, de la justice et de la bonté divines. (Voy. Sénèque, *De Provid.*) Il sait que ces malheurs ou lui sont dus, ou sont pour lui la condition d'un bien plus grand ; que Dieu sait en effet tirer le bien du mal, et que celui qui découvrirait les voies cachées de la Providence reconnaîtrait souvent dans les maux apparents des biens cachés (*occulta beneficia*). (1).

Quelquefois aussi il arrive

Qu'aux yeux de l'univers le ciel se justifie,

et on peut dire avec Claudien :

Abstulit hunc tandem Rufini pœna tumultum,
Absolvitque deos.

« Mais, quand cela n'arriverait pas ici, le remède est tout prêt dans l'autre vie : la religion et même la raison nous l'apprennent, et nous ne devons point murmurer contre un petit délai que la sagesse suprême a trouvé bon de donner aux hommes pour se repentir. » (2)

Ce désordre apparent est d'ailleurs nécessaire au plan du monde actuel comme condition d'un ordre supérieur.

Si les biens et les maux physiques ne sont pas répartis conformément au bien et au mal moral, c'est qu'il n'en pouvait être autrement. Le raisonnement le plus vulgaire l'établit sans peine. Il est clair que, si la récompense avait

(1) «Inter bonos viros ac Deum amicitia est, conciliante virtute.... Itaque, quum videris bonos viros acceptosque Diis laborare, sudare, per arduum ascendere, malos autem lascivire et voluptatibus fluere, cogita filiorum nos modestia delectari... illos disciplina tristiori contineri. Idem tibi de Deo liqueat ; bonum virum in deliciis non habet : experitur, indurat, sibi illum præparat. » (Sénèque, *De Prov.* I.)

(2) Leibnitz, *Théod.*, 1re part., § 16. — Clarke, *Exist de Dieu*, ch. XI.

toujours suivi immédiatement l'action bonne et le châtiment l'action mauvaise, l'homme n'aurait jamais fait le mal ; le plus grossier calcul lui aurait prescrit le choix à faire ; il eût été toujours vertueux, ou, pour mieux dire, il ne l'eût été jamais, car il n'aurait plus été libre, et sa conduite eût été toujours intéressée ; la crainte et l'espérance eussent été les seuls mobiles de tous ses actes. — « Ainsi donc, non-seulement ces maux servent, mais ils sont nécessaires. »

La seule conclusion que l'on ait droit d'en tirer, c'est la nécessité d'un autre monde, où soit réuni ce qui est aujourd'hui séparé : le bien et le bonheur. L'objection n'atteint pas la justice, la sagesse ni la bonté de Dieu, mais elle établit, de la manière la plus solide, la preuve de notre destinée future et l'immortalité de l'âme.

En résumé. 1° Le mal considéré en lui-même n'est pas un être réel (S. Aug.), c'est une *négation;* il est la conséquence de l'imperfection nécessaire des créatures et il concourt au bien. 2° Le mal physique (*malum physicum*), en ce qui n'est pas dû à l'imperfection des êtres finis, n'est mal que parce qu'il est considéré isolément. Dans son rapport avec l'ensemble de l'univers, il concourt au bien. Il est lui-même la condition de l'ordre, et rentre dans l'harmonie générale. 3° Le *malheur* ou la *souffrance* physique et morale, quand l'homme n'en est pas lui-même la cause, c'est-à-dire comme suite des lois générales établies par la Providence, est lui-même un bien qu'il dépend de nous de rendre tel. Il est du moins la condition d'un plus grand bien, en ce qu'il fournit à l'homme l'occasion d'une lutte glorieuse ; il est la condition de la vertu, but véritable de la vie actuelle. Le *mérite* ou le droit au bonheur en est le résultat. Le malheur est aussi une *expiation* nécessaire du mal moral, et sous ce rapport, la souffrance acceptée en réparation du mal est un moyen de retour à l'ordre, c'est-à-dire encore un bien. 4° Le mal qui résulte du désaccord entre le bien et le bonheur en cette vie n'est que momentané ; il était nécessaire comme condition de la vertu elle-même et doit disparaître

dans un monde meilleur. — Ces explications non-seulement suffisent pour justifier la Providence, mais elles nous donnent l'idée la plus haute de la sagesse et de la bonté de Dieu ; elles confirment pleinement ce que nous avions établi d'abord *à priori*, savoir : que Dieu étant l'être souverainement sage, juste, tout-puissant et bon, n'a pu créer le monde, en déterminer le plan, et ne le gouverne que d'une manière conforme à sa sagesse, à sa puissance et à sa bonté. C'est là le sens du véritable *optimisme*.

ART. II. — OBJECTIONS TIRÉES DU MAL MORAL.

> « Et quel charme aurais-je trouvé dans une passive obéissance, si la volonté, si la raison, toutes deux vaines, inutiles et privées de liberté, eussent servi en esclaves la nécessité et non leur Dieu ? »
>
> (MILTON, *Paradis perdu*. Chap. IV.)

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES. — Les mêmes raisons servent à prouver que l'existence du mal moral peut se concilier avec la bonté, la justice et les autres attributs de Dieu. Il est cependant des difficultés qui tiennent spécialement à cette face du problème, et qui ont suscité les plus hautes et les plus difficiles controverses parmi les théologiens et les philosophes. Ne pouvant les aborder toutes, ni surtout les approfondir, nous ferons d'abord quelques réflexions.

La cause de Dieu peut être plaidée d'une manière plus ou moins habile par les hommes que leur zèle porte à la défendre, et, certes, un plus noble emploi ne saurait être fait de la science et du génie. Leurs explications plus ou moins satisfaisantes pour la raison, sans pénétrer ces mystères, ont pu répandre quelque lumière sur les rapports de la liberté avec la prescience divine, sur la grâce et sur d'autres points obscurs de ce grand et difficile problème, qui en renferme tant d'autres. Mais, si elles sont loin de suffire il ne faut pas oublier, qu'en réalité ni Dieu, ni la liberté, ni les vérités morales qui y sont liées ne sont en cause dans ces discussions. Une idée plane au-dessus de tous les raisonnements auxquels nous pouvons nous livrer : celle de *l'être*

parfait lui-même, qui comprend nécessairement en lui ces attributs. Cette idée nous est donnée *à priori*, c'est la notion même de Dieu ; car, si l'être est inséparable de la perfection, la perfection est inséparable de la conception de l'être suprême. Donc, s'il se présente quelque fait d'expérience qui paraisse se concilier difficilement avec une des propriétés de l'être parfait, nous devons nous dire que l'accord doit exister. Et ce *doit* n'exprime pas une simple conjecture, c'est la conséquence rigoureuse d'un principe antérieurement reconnu, évident et nécessaire. Il ne faut pas non plus y voir un argument commode pour se dispenser de répondre aux objections ; c'est une réponse directe qui rétablit la question, et transforme immédiatement les objections en *difficultés*.

Quiconque n'accepte pas cette base d'argumentation, est convaincu de soutenir un athéisme déguisé, et doit être renvoyé aux arguments par lesquels se prouve l'existence de Dieu. Cette manière d'entendre le problème est aussi un hommage rendu à la supériorité de la raison divine sur la raison humaine, et un aveu de notre faiblesse. Quand il s'agit de concilier un fait faisant partie de l'ordonnance du monde avec un des attributs de Dieu, prétendre qu'il y a opposition, contradiction, c'est simplement mettre sa propre sagesse à la place et au-dessus de la sagesse divine ; c'est dire que les raisons qui l'ont déterminée n'auraient pas été les nôtres et ne sont pas les meilleures : ce qui est le comble de l'orgueil dans un esprit borné. — Il ne faudrait pas, toutefois, entendre ceci dans ce sens que la raison divine et la raison humaine diffèrent entre elles essentiellement et non simplement en degré, dans le sens de Bayle, par exemple, qui soutient cette fausse et dangereuse doctrine, et la formule en ces mots (*Œuvres complètes*, t. III, p. 997) : « Ce qui serait incompatible avec la bonté, la sainteté de l'homme, est compatible avec la sainteté de Dieu. » (Leibnitz, *ibid.*) Loin de là, nous disons, au contraire : Nous sommes sûrs d'avance que l'opposition n'existe pas, que les raisons qui ont déterminé Dieu à en agir ainsi sont précisément les plus

conformes aux idées que nous nous faisons nous-mêmes de la sagesse, de la justice et de la bonté absolues, et nous auraient paru telles si Dieu nous eût fait part de ses desseins. « Par conséquent, toutes les fois que quelque chose nous paraît répréhensible dans les œuvres de Dieu, il faut l'imputer à ce que nous ne le connaissons pas assez, et croire qu'un sage qui le connaîtrait mieux jugerait qu'on ne peut même rien souhaiter de meilleur. » (Leibnitz, *ibid.*)

On peut distinguer deux sortes d'objections : « Les unes naissent de la *liberté* de l'homme, comme paraissant incompatible avec la nature divine ; les autres regardent la conduite de *Dieu*, qui paraît contraire à sa bonté, à sa sainteté et à sa justice. » (Leibnitz, *ibid.*, 1re part., § 1.)

I. Objections tirées de la prescience divine. — Les premières n'étant point particulières à la question du mal, ne doivent pas nous arrêter. Mais nous ajouterons une observation analogue aux précédentes.

Dans les difficultés fort sérieuses et très-embarrassantes qui souvent s'élèvent au sujet du *libre arbitre* et de la *prescience divine*, de la toute-puissance de Dieu et de son action sur la volonté humaine, quel parti faut-il prendre? Celui de maintenir également les droits de la liberté humaine et ceux de la toute-puissance divine. Si nous venons à nous engager dans ces épineuses controverses, sans adopter comme absolue telle ou telle explication, la *prémotion*, la *prédétermination*, la *préordination* ou la *science moyenne* (voy. Bossuet, *Tr. du libre arbitre*), nous devons être fermement résolus à repousser, au nom du sens commun, toute doctrine qui, sous prétexte d'exalter la toute-puissance de Dieu, tendrait à enlever à l'homme son libre arbitre et le pouvoir qui lui a été donné par Dieu même de se déterminer librement, de produire des actes dont seul il est la cause et seul responsable, de mériter ainsi le bonheur ; ce qui ferait disparaître du monde le bien moral, et n'irait à rien moins qu'à changer le plan même de la Providence. Nous repoussons également toute doctrine ou tout système qui, méconnaissant les limites de la liberté humaine, place-

rait l'homme hors de la main de Dieu, exclurait celui-ci du for intérieur de la conscience, retirerait à la Providence la direction suprême des volontés et des actions individuelles, comme des affaires humaines en général, et constituerait l'homme roi absolu dans son petit monde. (Leibnitz. *ibid.*) « Contre ces témérités sacriléges du raisonnement, nous affirmons deux choses ; la première, c'est que Dieu connaît tous les événements avant qu'ils s'accomplissent ; la seconde, c'est que nous faisons par notre volonté tout ce que nous sentons et savons ne faire que parce que nous le voulons. » (S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv. V, ch. IX.) — « C'est pourquoi nous ne sommes nullement réduits à cette alternative, ou de nier le libre arbitre pour sauver la prescience de Dieu, ou de nier la prescience de Dieu, pensée sacrilége ; mais nous embrassons ces deux principes et nous les confessons l'un et l'autre, avec la même foi et la même sincérité, la prescience pour bien croire, et la liberté pour bien vivre. Impossible, d'ailleurs, de bien vivre si on ne croit pas de Dieu ce qu'il est bien d'en croire... » (Id. *ibid.*, liv. X, ch. X.)

C'est une limite à poser, deux parts à faire, une juste mesure à appliquer. Qui peut se flatter d'avoir résolu ce problème de géométrie morale? Quelle est la main assez ferme pour tenir la balance égale? Les excellents et rares esprits chez lesquels s'est montrée l'alliance du bon sens et du génie n'ont pas su toujours garder l'équilibre. Celui-là seul connaît la vraie mesure, qui a créé l'homme libre et qui gouverne sa volonté sans la nécessiter, comme sans lui permettre de troubler par ses écarts le plan et la marche régulière des choses, ni d'entraver ses desseins.

II. Objections contre la sainteté, la bonté et la justice divines. — Examinons maintenant à quoi se réduisent les objections tirées du mal moral qui peuvent attaquer la *sainteté*, la *bonté* et la *justice* divines.

1° *Contre la sainteté.* — On dit : En admettant que l'homme soit libre et qu'il soit, par conséquent, la cause du mal qu'il commet librement, Dieu y concourt de deux manières : *moralement* et *physiquement* : moralement, puis-

qu'en créant l'homme libre il a voulu le mal, qui est la conséquence de la liberté ; physiquement, en coopérant à la production du mal, l'homme ne pouvant rien sans l'assistance divine, et Dieu intervenant dans les opérations de sa volonté. Je réponds : Dieu *permet* le mal et ne le *veut* pas. Dieu veut toujours et absolument le bien ; mais, s'il y a un bien qui ne puisse exister qu'à la condition de la possibilité du mal, Dieu veut ce bien qui est le *meilleur*, et, sans vouloir le mal, il permet celui-ci comme condition *sine qua non* d'un bien supérieur. C'est ce qui fait dire à Leibnitz que Dieu veut *antécédemment* le bien, *conséquemment* le meilleur, *jamais* le mal en soi ; qu'il veut le mal physique comme moyen pour une fin plus haute, le mal moral en aucune manière, ni comme fin ni comme moyen ; mais comme condition *sine qua non* d'un bien plus grand, il le *permet*. (*Ibid.*, 23.) — Quant à concourir physiquement, ou d'une manière efficiente, au mal, on ne le saurait dire davantage de Dieu : le mal est le fait de la créature libre. Autrement, c'est remettre en question la liberté. Dieu ne participe pas au mal ; l'homme n'a pas besoin d'être aidé pour faire le mal ; il suffit, hélas ! qu'on le *laisse faire*. Le nie-t-on ? On nie aussi qu'il lui ait été donné le pouvoir de bien faire, et on supprime à la fois le bien et le mal moral. — Veut-on sauver à tout prix la toute-puissance divine sans violer sa sainteté ? une explication a été donnée. Le mal est une privation, une négation. Il a pour principe une imperfection dans la créature. Pour le faire, l'homme n'a donc pas besoin de l'assistance divine, c'est assez de sa nature d'être imparfait et fini. *Bonum ex integra causa, malum ex aliquo defectu. Malum habet causam deficientem, non efficientem.* (Id., *ibid.*, § 33. (Et encore, ne faut-il pas outrer ce principe. — Cela suffit pour mettre à couvert la sainteté.

Cependant on insiste et on ajoute :

En supposant la liberté intacte et Dieu étranger au mal, Dieu en est toujours la cause indirecte comme l'ayant permis, et comme ayant donné à l'homme la liberté qui en-

traîne avec elle la possibilité du mal. — Cette objection se réduit à demander si, pour éviter un mal possible, Dieu a dû s'interdire un plus grand bien et ne pas créer l'homme libre. La possibilité du mal moral est attachée à la possibilité du bien moral, les abus de la liberté à la liberté elle-même. C'est là une vérité métaphysique à laquelle Dieu ne peut rien. Le moyen de réfuter cette objection est donc de faire ressortir l'excellence de la liberté et du bien moral et de montrer qu'un monde qui enveloppe la possibilité du mal, mais où doit être la vertu et avec elle le mérite, est infiniment meilleur que celui d'où le mal est exclu, mais ou la vertu, condition du bonheur mérité, n'a aucune place. Ce point a été traité à propos du mal physique.

2° *Contre la bonté et la justice divines.* — Dieu, dit-on, comme être souverainement bon, est tenu de rendre ses créatures heureuses. Or, en accordant la liberté à l'homme, il savait qu'il en ferait un mauvais usage et qu'elle servirait à le rendre malheureux. — Nous répondons avec Leibnitz que c'est avoir une idée étroite et fausse de la Divinité que de n'envisager en elle que la bonté et de faire abstraction de ses autres attributs. Une notion également fausse est d'assigner à la création pour but unique le bonheur des créatures. « On suppose toujours cette fausse maxime qui porte que le bonheur des créatures raisonnables est le but unique de Dieu. » Dieu ainsi se manquerait à lui-même et à ce qui est dû à l'univers. « J'accorde que le bonheur des créatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, mais non son but unique. » (*Ibid.*) « Dieu a plus d'une vue dans ses projets. La félicité de toutes les créatures raisonnables est un des buts où il vise, mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but. » (*Ibid.*) Dieu, dans tous les cas, veut que ce bonheur soit mérité, ce qui est un plus grand bien que le bonheur immédiat. La combinaison du bien avec le mal est donc un plus grand bien dans l'univers que le bien seul, et non mêlé de mal.

La liberté est en soi un bien, c'est par elle que l'homme est semblable à Dieu et digne de lui. Dieu devait-il s'inter-

dire de créer des êtres libres parce que la possibilité de l'abus est liée à la liberté? « Vouloir que Dieu ne donne « point le franc arbitre aux créatures, c'est vouloir qu'il « n'y ait point de ces créatures, et vouloir que Dieu les « empèche d'en abuser est encore détruire leur liberté. » (*Ibid.*)

Dieu savait, dit-on, qu'en accordant la liberté à l'homme, il en abuserait et se rendrait malheureux. — Il savait aussi qu'il pourrait en faire un bon usage et se créer un droit au bonheur : c'est pour cela qu'il la lui a donnée ; ce qui assurément n'est pas plus opposé à sa bonté qu'à sa sainteté. (*Ibid.*, 2e part., § 121.)

Dieu n'aurait-il pas pu accorder la liberté à l'homme et empêcher le mal en lui donnant une volonté plus disposée au bien, ou en y *inclinant* cette volonté? — « Je réponds qu'il n'est point nécessaire, et qu'il n'a point été faisable, que toutes les créatures raisonnables eussent une si grande perfection qui les approchât de la Divinité. « (§ 120.) D'ailleurs, qui ne voit que c'est supprimer la vertu et le mérite, et que plus on retire ainsi à la possibilité du mal, plus on enlève au mérite lui-même? Il suffisait, et il était plus conforme au but, de créer l'homme faible et peccable, imparfait, mais capable de se perfectionner ; sujet à faillir, mais pouvant se relever après la chute.

On peut dire que Dieu a donné à ses créatures l'art de toujours se bien servir de leur libre arbitre ; car la lumière naturelle de la raison est cet art. (*Ibid.*) « La religion y ajoute la *grâce*. » Permettre le mal comme Dieu le permet, c'est donc la plus grande bonté.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus. (§ 124.)

— Ne pas empêcher le mal lorsqu'on le peut, c'est y contribuer : or, Dieu qui est tout-puissant, pourrait empêcher le mal. — Il ne le fait pas ; donc il a une raison supérieure ; et cette raison nous l'avons dite. Dieu ne devait pas empêcher le mal, car, du même coup il empêchait le bien ou le rendait impossible, ce qui est la même chose. — Dieu savait de

toute éternité que l'homme faillirait. — Il savait aussi qu'il pourrait se relever, et il en a fourni les moyens.

Ici s'offre une série de questions qui sortent du domaine de la *théologie naturelle*, et que nous devons abandonner à la *théologie révélée :* celle de la chute de l'homme et du péché originel, de sa réhabilitation, de la grâce, etc. En nous abstenant de toucher au dogme et en nous maintenant dans les généralités que la raison peut aborder seule, nous dirons, en invoquant ici la méthode *à priori*, dont nous avons parlé, et que nous croyons très-légitime : Si Dieu a créé l'homme faible, et s'il prévoyait qu'il abuserait de la liberté, il lui a ménagé, dans sa miséricorde et dans sa bonté, des moyens de se réhabiliter, de rentrer en grâce avec lui. Plus il l'a créé faible, plus il a dû multiplier ces moyens, et moins il doit exiger de lui. Dieu est juste, il est la justice même ; il ne peut donc exiger de sa créature qu'en proportion de ce qu'il lui a donné. Quant à sa bonté, on nous permettra d'ajouter avec Leibnitz : « Dieu est plus *philanthrope* que les hommes. »

— Le mal l'emporte sur le bien en ce monde. Que de crimes pour un acte de vertu ! Pour un juste, que de méchants ! — C'est ici le cas d'appliquer la maxime : *Non sunt numeranda, sed ponderanda.* Avez-vous bien pesé ce que vaut un acte de vertu ? Le prix en est infini. Ce juste vaut à lui seul tout un monde. Que peut faire le mal à Dieu ? Mais l'adoration libre d'un être intelligent, elle lui aurait manqué, si on peut parler de cette sorte. D'ailleurs, sans être optimiste, on n'est pas forcé d'admettre le pessimisme, et d'abandonner ainsi le monde au mauvais principe. (*Ibid.*, 2e part., § 18.) On pourrait faire voir que la plupart des hommes ne sont à bien prendre les choses, ni tout à fait bons, ni aussi pervers qu'on le prétend. On le démontrerait *à priori*, si cela était nié *à posteriori*, en s'appuyant sur ce principe : que les actes conformes à la règle sont infiniment plus nombreux que ceux qui s'en écartent. La raison en est simple : c'est que la loi est la condition d'existence des êtres moraux comme des êtres

physiques. L'anomalie nous choque précisément parce qu'elle est contraire à l'ordre.

— Les écarts de la liberté humaine vont contre les desseins de Dieu et limitent sa puissance. — Dieu, en accordant à l'homme le pouvoir de faire le mal avec la liberté, ne lui a délégué qu'une très-faible partie de sa puissance, et il sait contenir cette liberté dans des bornes étroites. Il sait tirer le bien du mal, faire rentrer le désordre dans l'ordre, et faire concourir au bien le mal lui-même.

Conclusion : Optimisme. — De cette justification de la Providence résulte non pas le faux optimisme qu'à ridiculisé Voltaire, mais l'optimisme véritable, celui de Leibnitz, de Platon et des plus grands esprits. Ce monde n'est le meilleur (*optimum*) qu'autant qu'on le considère non dans ce point de l'espace et de la durée, mais dans son ensemble, l'univers entier passé, présent et futur. Quant à notre petit monde, pris en soi, il est loin d'être bon, et le meilleur des mondes possibles. Le mal y tient une énorme place; mais il est la condition d'un plus grand bien ; le malheur est l'élément de la vertu et l'injustice la conséquence de la liberté. Rien n'y est absolu ni définitif. Le monde entier n'est pas parfait mais digne de l'être parfait. Platon formule ainsi cet optimisme. « Celui qui prend soin de tout a pris des mesures efficaces pour maintenir l'univers dans son intégrité et sa perfection ; chaque partie n'éprouve ou ne fait rien que ce qu'il lui convient de faire ou d'éprouver ; en sorte que la perfection de l'ouvrage est poussée au dernier détail. Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne fais pas réflexion que toute génération particulière se fait en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse ; que rien ne se fait pour toi et que tu es fait toi-même pour l'univers... Et tu murmures, parce que tu ignores ce qui est le meilleur à la fois pour toi et pour le tout, selon les forces de la génération commune. » (*Lois* X.) — « Le roi du monde, voyant cela, a imaginé

dans la distribution de chaque partie l'arrangement qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que la vertu eût le dessus et le vice le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue générale qu'il a fait la combinaison des places et des lieux que chaque chose doit prendre et occuper à mesure qu'elle est produite. Mais il a laissé à la disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous ; car chaque homme est d'ordinaire tel qu'il lui plaît d'être, suivant les inclinations auxquelles il se porte, et le caractère de son âme. » (*Ibid.*) (1).

(1) « Le meilleur des êtres n'a pu faire que la meilleure des œuvres » (Timée).

« Tout marche naturellement vers le bien. » (Aristote, *Mor. à Eud.* II, 13.)

Tout est bien, tout est bon, tout est grand à sa place.
(LAMARTINE, à Byron).

CHAPITRE V

MORALE RELIGIEUSE.

DEVOIRS ENVERS DIEU.

> « Il n'est pas d'autres moyens de se faire aimer de Dieu que de travailler à lui ressembler. »
> (Platon, *Lois*, IV.)

§ I. — Rapports de l'homme avec Dieu. — Coup-d'œil général sur l'ensemble des devoirs comme ayant leur principe et leur fin dans Dieu.

Tous nos devoirs, si on les considère du point de vue élevé où nous a conduits la théodicée, ont Dieu pour principe et pour objet ; car nous savons que Dieu est le bien absolu et la raison suprême. L'idée du bien, base de la morale et révélée d'abord par la conscience, s'identifie avec celle de Dieu et se personnifie en lui. Obéir à la loi du devoir, c'est obéir à la volonté divine.

La loi morale, en effet, n'est pas une pure abstraction où la science elle-même puisse s'arrêter. Quoiqu'elle apparaisse immédiatement à la conscience avec tous les caractères qui la constituent, nous devons nous demander quelle est son origine et son principe et d'où lui vient cette autorité souveraine dont elle est revêtue. Or, comme toutes les vérités immuables et nécessaires, qui servent de flambeau à l'intelligence et de guide à la volonté, cette loi, expression de l'ordre, ne peut être que Dieu même ou quelque chose de Dieu (Bossuet) : elle se confond avec sa raison et sa volonté éternelle. Ainsi, l'homme, en y conformant ses actes, obéit à la volonté du souverain Être qui l'a créé, et qui en le créant libre lui a imposé le devoir de l'accomplir librement. La conscience alors nous apparaît comme une révélation constante et universelle de cette loi divine. Sa voix est la voix de Dieu

même qui se fait entendre dans les profondeurs de l'âme ; ses préceptes sont ses décrets, et les arrêts de ce tribunal intérieur sont ratifiés par un juge supérieur et incorruptible. Qui manque à cette loi désobéit à Dieu et encourt les peines sévères de sa justice ; qui l'observe se rend agréable à lui, mérite son amour et doit partager sa félicité.

Une nouvelle lumière se répand alors sur tous les problèmes de la science. Un nouveau motif s'ajoute à ceux que nous a fournis la morale et qui ont été puisés dans la considération du devoir ou de notre véritable intérêt. Cette pensée supérieure doit intervenir dans tous les actes de la vie, et absorber tous nos devoirs dans un devoir unique. Un même sentiment, à la fois plus profond et plus élevé que tous les autres sentiments de l'âme humaine, les consacre et les purifie en rattachant l'*amour du bien* et de l'ordre à l'*amour de Dieu* (1).

Le précepte moral de conformer nos actions à l'idée du bien revêt une dernière formule, celle d'*obéir à Dieu*, et de s'approcher, autant qu'il est en nous, de l'être qui est le modèle et le type de toute perfection. Lorsque l'homme rapporte ainsi ses actions à Dieu comme à leur véritable fin, sa conduite, de simplement morale, devient religieuse. Il doit, comme dit Platon, se proposer dans tous ses actes de ressembler, à Dieu autant qu'il est en lui, ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Bossuet développe ainsi la même pensée. « L'âme étant faite à l'image de Dieu doit se tourner vers son original qui est Dieu, achever elle-même cette image de Dieu en se perfectionnant sans cesse par une volonté droite ; car le vrai et le bien sont la même chose, le souverain bien est la vérité entendue et aimée parfaitement. » (*Connaiss. de Dieu*, ch. IV.)

(1) « Celui qui voit ces rapports voit ce que Dieu voit ; celui qui règle son amour sur ces rapports suit une loi que Dieu aime invinciblement. Il y a donc entre Dieu et lui une conformité parfaite d'esprit et de volonté. En un mot, puisqu'il connaît et aime ce que Dieu connaît et ce qu'il aime, il est semblable à Dieu autant qu'il en est capable. » (Malebranche, *Traité de morale*, 1re partie., ch. I.) Lisez en entier les premiers chapitres.

§ II. — Des devoirs religieux proprement dits, du culte intérieur, extérieur et public.

Mais ce culte indirect n'est pas le seul que la créature intelligente et libre soit tenue de rendre à son Créateur. Puisqu'elle est capable de connaître Dieu, de l'aimer, de se mettre en rapport avec lui par toutes ses facultés, elle doit lui en faire un hommage direct. De là des devoirs qui forment l'objet spécial de la morale religieuse et qui constituent le culte à la fois *intérieur*, *extérieur* et *public*.

I. Culte intérieur. — Ce culte n'est autre chose que la pensée religieuse elle-même, l'hommage que l'âme rend à Dieu par toutes ses facultés. En effet, le rapport de la pensée est de *connaître* Dieu, vérité suprême ; le rapport de la sensibilité est d'*aimer* Dieu, bonté infinie ; le rapport de la volonté est d'*obéir* à la volonté divine, source de tout bien et de tout devoir. (Fénelon.)

Pour déterminer, d'une manière plus précise, la nature du culte intérieur et des sentiments qu'il renferme, il faut considérer les divers *attributs* de Dieu auxquels ces sentiments correspondent. Ainsi la considération de son éternité, de son infinité, de sa sagesse infinie, doit nous remplir de la plus vive admiration. Sa toute-puissance doit nous tenir dans un perpétuel respect. L'autorité souveraine qu'il a sur nous, en tant que créateur et conservateur du monde, nous doit porter à lui rendre l'adoration et les honneurs qui lui sont dus. Sa bonté nous excite à l'aimer, sa miséricorde affermit notre espérance, ses bienfaits doivent exciter notre reconnaissance, sa véracité et son immutabilité notre confiance. Le sentiment de la dépendance continuelle dans laquelle nous sommes, et du besoin que nous avons de lui, nous dicte que nous lui devons nos prières. Tous ces sentiments se confondent en un seul qui ne s'adresse qu'à Dieu, l'adoration en esprit et en vérité. (Voyez Clarke, *Disc. sur la Relig. nat.*, ch. III.)

II. Culte extérieur. — Le culte extérieur consiste dans

les actes et les signes par lesquels se traduit et se manifeste au dehors le culte intérieur ou le sentiment religieux. Sa nécessité se démontre par l'étroite relation qui unit l'âme et le corps, la pensée et son expression. Sans doute, le véritable culte est celui de l'âme et de la pensée, « car Dieu est esprit et il veut être adoré en esprit et en vérité ; » mais il n'y a pas un seul acte de l'esprit, un seul sentiment qui, pour peu qu'il ait de vivacité, n'aspire à se manifester et à s'exprimer. Tout sentiment qui reste enseveli dans la conscience et ne prend pas une forme sensible s'évanouit bientôt. Comment donc le sentiment religieux, le plus profond et aussi le plus vif que l'âme puisse éprouver, ne se manifesterait-il pas au dehors par le langage, par des actes et des symboles? Mais on ne doit pas oublier que ces signes extérieurs, ces actes et ces symboles n'ont de valeur que par la pensée qui les anime ; dépouillés du véritable sentiment religieux qui doit les pénétrer et les vivifier, ils ne sont plus que des actes matériels et des pratiques superstitieuses.

III. Culte public. — On appelle culte public celui que les hommes adressent à la Divinité en commun dans les temples. Sa nécessité repose sur ce principe que le sentiment religieux est éminemment sociable ; il aspire à se communiquer et à former une société religieuse. Le mot religion, seul, indique assez que le sentiment religieux est le lien le plus puissant qui réunisse les hommes. Dès lors il serait contraire à sa nature que le culte rendu à Dieu fût simplement personnel, individuel et solitaire. D'ailleurs, les hommages les plus agréables à la Divinité ne sont-ils pas ceux qui lui sont adressés en public et dans les temples? C'est ce que Fénelon exprime en ces termes : « Il est vrai que ce qu'on nomme religion demande des signes extérieurs qui accompagnent le culte intérieur. En voici les raisons : Dieu a fait les hommes pour vivre en société. Il ne faut pas que leur société altère leur culte intérieur : au contraire, il faut que leur société soit une communication réciproque de leur culte ; il faut que leur société soit un culte continuel : il faut donc que ce culte ait des signes sensibles qui soient le prin-

cipal lien de la société humaine. Voilà donc un culte extérieur qui est essentiel et qui doit réunir les hommes. Dieu a sans doute voulu qu'ils s'aimassent, qu'ils vécussent tous ensemble comme frères dans une même famille et comme enfants d'un même père. Il faut donc qu'ils puissent s'édifier, s'instruire, se corriger, s'exhorter, s'encourager les uns les autres, louer ensemble le père commun et s'enflammer de son amour. Ces choses si nécessaires renferment tout l'extérieur de la religion. Ces choses demandent des assemblées, des pasteurs qui y président, une subordination, des prières communes, des signes communs pour exprimer les mêmes sentiments. Rien n'est plus digne de Dieu et ne porte plus son caractère que cette unanimité intérieure de ses vrais enfants, qui produit une espèce d'uniformité dans leur culte extérieur. Voilà ce qu'on appelle *religion*, qui vient du mot latin *religare*, parce que le culte divin rallie et unit ensemble les hommes, que leurs passions farouches rendraient sauvages et incompatibles sans ce lien sacré. » (*Lettres sur la Métaph.*, III, II.)

« Quant aux cérémonies réglées et publiques, elle ne sont point l'essentiel de la religion, qui consiste dans l'amour et dans les vertus. Ces cérémonies sont instituées, non comme étant l'effet essentiel de la religion, mais seulement pour être les signes qui servent à la montrer, à la nourrir en soi-même et à la communiquer aux autres. Ces cérémonies sont, à l'égard de Dieu, ce que les marques de respect sont pour un père, que ses enfants saluent, embrassent et servent avec empressement, ou pour un roi qu'on harangue, qu'on met sur un trône, qu'on environne d'une certaine pompe, pour frapper l'imagination des peuples, et devant qui on se prosterne. N'est-il pas évident que les hommes attachés aux sens, et dont la raison est faible, ont encore plus de besoin d'un spectacle pour imprimer en eux le respect d'une majesté invisible et contraire à toutes leurs passions, que pour leur faire respecter une majesté visible qui éblouit leurs faibles yeux, et qui flatte leurs passions grossières. On sent la nécessité du spectacle d'une cour pour un roi, et on ne veut

pas reconnaître la nécessité infiniment plus grande d'une pompe pour le culte divin. C'est ne connaître pas le besoin des hommes, et s'arrêter à l'accessoire après avoir admis le principal. Aussi voyons-nous que tous les peuples qui ont adoré quelque divinité ont fixé leur culte à quelques démonstrations extérieures, qu'on nomme des cérémonies. Dès que l'intérieur y est, il faut que l'extérieur l'exprime, et le communique dans toute la société... » (Id., *ibid.* II, I.)

IV. *De la prière et de son efficacité.* — L'élévation de l'âme vers Dieu par la prière, qui est un acte d'amour, d'adoration et de reconnaissance, fait partie essentielle du culte que l'homme doit rendre à la divinité. On ne peut nier l'efficacité de la prière. L'âme la plus simple, la plus ignorante se trouve élevée et purifiée par ce commerce intime avec Dieu. C'est aussi un appel à la puissance souveraine dans les souffrances et les misères de la vie (1). L'homme dans le malheur y puise à la fois force et consolation ; en ce sens elle est toujours exaucée. Comme demande, il est plus difficile de la concilier avec l'immutabilité divine. Mais cette objection n'en est pas plus une que celle qui est tirée de la prescience. La vraie prière d'ailleurs débute par la soumission à la volonté de Dieu : (fiat voluntas tua). L'homme vraiment religieux demande surtout les biens intérieurs, la vertu, le courage, etc. « Accordez-moi la beauté intérieure et faites que mon extérieur soit en harmonie avec mon âme. » (Platon *Phèdre*), *roga bonam mentem, bonam valetudinem animi.* (Senec. *Ep.* 10). Quant aux biens plus extérieurs, la raison qui rencontre tant d'autres mystères doit se borner à combattre les abus de la superstition. (Voy. Platon *Rép.* II, et *l'Euthyphron*). « Il faut demander la vertu à tout prix et la prospérité timidement. Demander, c'est recevoir quand on demande les vrais biens. » (Joubert.)

(1) « Comme l'encens ranime le charbon qui s'éteint, la prière ranime l'espérance dans le cœur de l'homme. » (Gœthe, *Maximes.*)

CHAPITRE VI

DESTINÉE DE L'HOMME.

ART. I. — DESTINÉE ACTUELLE.

Quem te Deus esse
Jussit, et humana qua parte locatus est in re,
Disce.

(PERSE, III, 71.)

Connais-toi toi-même, c'est le précepte de la sagesse antique, et il résume toute la philosophie. Or, parvenus au terme de nos recherches, que savons-nous de l'homme? Nous connaissons sa nature et ses facultés, les lois de son intelligence, le but que doit poursuivre sa volonté, et la règle qui doit présider à ses actes. Le mystère de son origine n'est pas resté enveloppé tout à fait d'une impénétrable obscurité. Nous savons qu'il ne doit son existence ni au hasard ni à la matière, que la cause dont il est sorti est une cause intelligente et libre, dont lui-même est l'imparfaite image. Nous sommes convaincus que cet être, d'une infinie sagesse et dont la bonté égale la justice, veille sur lui comme sur l'ensemble de l'univers. Ainsi les deux grands objets de la philosophie, l'*homme* et *Dieu*, ont été étudiés en eux-mêmes et dans leurs rapports. Que reste-t-il à faire pour clore ces investigations? Nous avons 1° à conclure la destinée présente; 2° à soulever s'il se peut, le voile mystérieux qui recouvre la destinée future.

Destinée actuelle. Pourquoi l'homme a-t-il été placé ici-bas? quelle fin s'est proposée la sagesse divine en lui donnant l'être et en le plaçant sur cette terre avec les facultés dont elle lui a laissé le libre exercice? La réponse à ce problème, sort de toutes les parties de la science que nous avons étudiée.

1° L'*étude de l'âme*, par l'analyse des éléments constitu-

tifs de sa nature, nous a montré une intelligence qui contient en elle-même le germe des idées éternelles et des plus hautes vérités; un être sensible, capable d'aimer, de jouir et de souffrir et qui aspire au bonheur; une cause volontaire et libre ayant le pouvoir de se déterminer par elle-même et responsable de ses actes; l'âme enfin, quoique unie à des organes, essentiellement distincte du corps et douée des attributs d'une substance immatérielle.

2° La *logique* nous a convaincus que l'homme, en faisant un usage légitime de sa raison, peut connaître la vérité avec certitude; mais elle nous l'a montré sujet à l'erreur, obligé de se tenir en garde contre la faiblesse et l'imperfection de ses facultés, poursuivant la vérité sur une route semée d'écueils et de dangers, ayant à combattre des préjugés de toute espèce et mille causes d'erreur qui tendent à obscurcir ou à égarer son intelligence.

3° La *Morale*, en nous révélant la loi des actions humaines, nous a enseigné que la volonté humaine doit se proposer pour objet la pratique constante et désintéressée du bien; que pour l'accomplir, elle doit se soumettre à la raison, dompter les passions, surmonter tous les obstacles, s'imposer souvent les plus pénibles sacrifices; que l'homme ainsi se crée des droits à la félicité. Cette idée du *mérite* nous a semblé contenir la solution la plus haute des questions qu'agite cette partie de la science. L'examen des diverses sanctions que reçoit la loi morale, en cette vie, nous a conduits à conclure la nécessité d'une sanction supérieure et fait entrevoir une destinée future. C'est ainsi que la morale nous a mis sur le seuil de la théodicée.

4° La *Religion naturelle* enfin, confirmant toutes ces vérités, nous en a fait découvrir d'autres d'un ordre plus élevé encore. Après avoir démontré l'existence d'un être parfait, infiniment sage, juste et bon, elle en a conclu, par rapport au monde et à l'homme, en particulier, un plan conforme à sa sagesse, à sa bonté et à sa justice. Elle nous a révélé en partie l'excellence de ce plan dans un *optimisme* raisonnable. Ce but, en ce qui concerne le monde moral, a été de créer

des êtres capables de rendre à Dieu un hommage intelligent et libre et de les associer à sa propre félicité. Mais Dieu a voulu en soumettant l'homme au malheur et à la souffrance qu'il méritât le bonheur, qu'il se purifiât de ses fautes et se rendît digne de lui. Tel est le spectacle sur lequel, selon les expressions d'un philosophe ancien, la Divinité elle-même abaisse ses regards avec complaisance, celui de l'homme de bien aux prises avec l'adversité.

Ce dessein où s'arrête la raison humaine, incapable de franchir ces limites, nous a néanmoins paru tellement digne de la sagesse, de la grandeur et de la bonté de Dieu, qu'il a justifié à nos yeux les moyens ou les conditions nécessaires à son accomplissement. Il a expliqué en partie du moins les désordres et les maux qui peuvent blesser nos regards dans le monde actuel, et tous ces raisonnements ont abouti à une éclatante justification du plan de la Providence.

Ainsi *faire le bien*, pratiquer la vertu, et par la vertu *mériter le bonheur* voilà notre destinée. Elle est belle et noble, sans doute, mais elle est incomplète. La vie actuelle ne la contient pas tout entière ; elle ne présente qu'une de ses faces, celle de la vertu; l'autre, pour se dérober à nos yeux, n'en est pas moins certaine. Ce monde nous en cache un autre où se continue et s'achève notre destinée présente, où se rétablit l'accord, momentanément rompu, entre le bien et le bonheur.

Mais, pour que sa destinée s'accomplisse tout entière, il faut que l'âme humaine survive au corps qu'elle anime et auquel il est unie, et qu'elle ne descende pas avec lui dans la tombe, en un mot, qu'elle soit immortelle.

ART. II. — DESTINÉE FUTURE. — IMMORTALITÉ DE L'AME.

> Oui, Platon, tu dis vrai, notre âme est immortelle.
> (VOLTAIRE.)

> Non omnis moriar ; multaque pars mei
> Vitabit Libitinam...
> (HOR. *Od*, III, 30.)

Les preuves qui servent à établir philosophiquement la légitimité de la croyance à l'immortalité de l'âme sont en

grand nombre. Toutes ne sont pas d'une valeur égale aux yeux de la raison ; mais elles se tiennent étroitement, s'expliquent et se confirment les unes les autres.

§ I. — Preuve tirée de la nature de l'âme et de son immatérialité.

La première se tire de la nature même de l'âme et de sa spiritualité. Substance simple et identique, l'âme ne peut se dissoudre ni se corrompre. Aucune des causes qui altèrent la composition des corps et finissent par les détruire ne peut agir sur elle ; elle est indestructible et *incorruptible.* Les véritables substances, étant simples, sont étrangères à toutes les transformations qui s'opèrent au sein des êtres composés. Pas un atome ne périt dans la nature : comment supposer que l'âme, substance douée de propriétés supérieures, ait moins de durée que la dernière des molécules de la matière inerte (1) ?

Mais si l'âme ne peut périr à la manière du corps, par décomposition, ne peut elle pas être détruite avec lui par *annihilation?* Si l'âme a commencé, elle peut cesser d'être, et la volonté qui l'a tirée du néant peut l'y faire rentrer. Dire qu'elle est éternelle, qu'elle est une parcelle de la Divinité, c'est dépasser le but et retomber dans le panthéisme. L'éternité de la *substance*, ne garantit pas l'immortalité de la *personne.* Qu'importe que je sois éternel si ma personnalité m'abandonne, si je dois m'endormir pour toujours dans le sein de la substance éternelle? Cette apothéose équivaut pour moi au néant.

C'est le défaut des preuves tirées de la substance de l'âme d'être impuissantes à établir la survivance du moi et de ses facultés, et l'identité de la personne humaine après la mort. L'âme ainsi est *impérissable*, elle n'est pas *immortelle.*

(1) « Les corps peuvent bien être dissous ; leurs parcelles peuvent bien être séparées et jetées deçà et delà ; mais pour cela ils ne sont pas anéantis. Si donc l'âme est une substance distincte du corps, par la même raison, ou à plus forte raison, Dieu lui conservera son être ; et, n'ayant point de parties, elle doit subsister éternellement dans toute son intégrité. » (Bossuet, *Connais. de Dieu,* ch. V, § 13. — Voy. aussi Fénelon, *Lettr. sur la Métaph.,* II, ch 2.)

(Leibnitz.) L'âme, dit Platon, ne peut périr; car, tandis que les maladies du corps altèrent sa constitution et finissent par le détruire, les maladies de l'âme, qui sont l'ignorance, le vice, la perversité, la laissent intacte et ne peuvent causer sa mort. (*Rép.*, X.) Cet argument témoigne du sens profondément moral de la doctrine de ce philosophe, mais l'analogie manque de rigueur, (*suprà* p. 447.)

Ces raisonnements, tirés de la nature du principe spirituel, ont au moins l'avantage de montrer qu'il peut exister indépendamment du corps, de dégager ainsi la question de ses difficultés métaphysiques, et de préparer la voie à d'autres preuves plus directes et plus décisives.

§ II. — Preuves tirées de la nature des facultés humaines.

Si l'on vient à considérer, non la substance de l'âme, mais la nature de ses facultés, on peut en tirer, sinon des démonstrations complètes et à l'abri de toute objection, du moins des inductions très-fortes en faveur de son immortalité.

Que l'on compare les propriétés de l'âme à celles du corps, loin de penser qu'elle ne puisse exister sans lui, on sera plutôt tenté de croire que les organes sont pour elle des obstacles plus encore que des instruments nécessaires au développement libre et facile de ses facultés. Sans invoquer les faits et les expériences qui prouvent, en effet, que les sens ne sont pas toujours indispensables à leur exercice, la seule considération de deux principes aussi dissemblables fait qu'il est plus difficile de les comprendre réunis que séparés. C'est ce qu'exprime très-bien Cicéron : *Mihi quidem naturam animi intuenti, multo difficilior occurrit cogitatio, multoque obscurior, qualis animus in corpore sit, tanquam alienæ domi, quam qualis quum exierit.* (*Tusc.* I, 22.) Nous finissons, dit-il, par regarder comme essentiel ce qui n'est qu'accidentel, lorsque nous le voyons habituellement. Si un homme eût été élevé dès son enfance dans une chambre où la lumière ne pénétrât que par un petit trou pratiqué dans un volet, il regarderait ce trou comme

essentiel à la faculté de voir, et l'on ne parviendrait pas sans peine à lui persuader que la perspective s'agrandirait si l'on venait à démolir les murs de sa prison.

La dépendance où l'âme est du corps est étroite : le sommeil, les maladies, la vieillesse, etc. révèlent un assujettissement et une servitude. Le sommeil est un tribut payé au corps ; du corps vient aussi la fatigue. Dans cette union mystérieuse, l'âme partage ses misères et ses infirmités. Mais d'autres faits révèlent l'indépendance de l'âme et sa supériorité. Ne semble-t-il pas que si elle pouvait se dépouiller de son enveloppe matérielle, sa vue serait plus distincte et plus vive ; qu'une fois affranchie des liens qui l'attachent à la matière, elle doive déployer librement toutes ses facultés ? (Cic. *Tusc.* I, 19.) Qui n'a senti toute la pesanteur des chaînes du corps dans les moments d'inspiration ou de méditation ardente et profonde ? Qui n'a vu sa pensée s'obscurcir ou s'évanouir en prenant une forme positive ? Nous n'égalons jamais nos idées, dit Bossuet. Dieu a pris soin d'y marquer son infinité. Quel poète ou quel artiste n'a maudit les moyens d'expression donnés pour réaliser ses conceptions, et ne s'est dit que la meilleure partie de sa pensée restait en lui-même, faute de pouvoir se formuler ? Qui oserait affirmer que cela tient à l'impuissance radicale de la force intelligente, et non pas plutôt à l'imperfection de ses moyens actuels ? S'il en est ainsi, la mort, loin d'anéantir l'âme et de lui ravir aucun de ses véritables attributs, doit la rendre à elle-même et à sa liberté (1).

Considérons chacune de nos facultés ; l'immortalité de leur principe n'apparaîtra pas moins que sa spiritualité.

1° *Intelligence.* — La nature de l'intelligence humaine est de connaître la vérité, non telle ou telle portion de la vérité, mais la vérité totale. Aussi est-elle possédée d'un immense désir de connaître. *Natura inest mentibus nostris*

(1) « Il y a en nous des facultés qui restent dans leur germe et dont nous avons conscience : d'autres qui se développent exclusivement et séparément. Les plus grands hommes sont des êtres incomplets. » (Ballanche.) — Lisez dans Herder, (*Idées sur la Philosophie de l'Histoire*, t. I, liv. IV.) les éloquents chapitres sur l'immortalité de l'âme.

insatiabilis quædam cupiditas veri videndi. (Cic. *Tusc.* I, 19.) « Notre âme fuit les bornes » (1), elle voudrait explorer toutes les parties de l'univers, en comprendre toutes les merveilles, s'expliquer tous les mystères ; elle n'aspire à rien moins qu'à tout savoir et à tout comprendre, non d'une manière vague, confuse, incertaine, mais avec l'évidence et la certitude qui caractérisent la vraie connaissance.

Voilà le but : rapprochons le réel de l'idéal. On convient que ce que l'homme sait et peut savoir n'est rien en comparaison de ce qu'il ignore et de ce qu'il ignorera toujours. Il ne possède qu'une parcelle de vérité, et encore le doute vient-il la lui disputer. Pour lui, la vérité n'est jamais pure, l'erreur s'y mêle plus ou moins. Loin d'être toujours évidente, elle s'enveloppe de nuages et d'obscurités, il ne la voit qu'à travers des intermédiaires qui la lui cachent ou lui en dérobent la vue immédiate. Souvent, quand il croit la saisir, elle lui échappe ; il a beaucoup de mal à fixer ses idées fugitives, à empêcher qu'elles ne s'effacent de sa mémoire. Quand il veut les exprimer ou les transmettre, il les dépose dans des signes qui les matérialisent et les défigurent. Tous ces moyens artificiels auxquels la science humaine a recours, soit pour faciliter ses opérations et ses recherches, soit pour en conserver les résultats, témoignent de la faiblesse de notre esprit. Ils nous livrent la connaissance divisée, morcelée, éparpillée. Méthodes, classifications, nomenclatures, bibliothèques, science aride et morte, qui est dans les livres, non dans les intelligences, dans l'espèce, non dans les individus, ou dans quelques individus qui résument très-imparfaitement l'espèce. Aussi, plus l'esprit de l'homme s'élève et son horizon s'agrandit, mieux il est en état de mesurer la distance qui le sépare de son but. Il reconnaît ses infranchissables limites et les bornes étroites où il est condamné à s'agiter, et il proclame la vanité de la science comparée à son modèle. Ce que Socrate sait, c'est qu'il ne sait rien. Platon termine ses plus beaux dialogues

(1) Montesquieu, *Essai sur le goût.*

par des mythes. Aristote et Proclus composent des hymnes. Newton commente l'Apocalypse. Le scepticisme et le mysticisme ont tort sans doute de dénigrer la science humaine; mais ils sont dans leur rôle quand ils la rappellent à son idéal, quand ils font voir combien elle est vaine en comparaison de la véritable science. L'un est frappé de la nullité du résultat, et en conclut l'impuissance des moyens; l'autre en appelle à des moyens surnaturels. Tous deux démontrent à merveille que, dans les conditions de l'existence actuelle, l'homme ne peut posséder la vérité telle qu'il la conçoit et se sent appelé à la connaître. Cela prouve ce que dit un grand poëte, que l'homme ne serait pas sur la terre le plus parfait des êtres s'il n'était trop parfait pour elle. (Gœthe, *Maximes.*) (1)

2° *Sensibilité. — Infinité des désirs humains.* — Mais cette disproportion éclate surtout dans les affections humaines. Le cœur de l'homme n'est pas moins vaste que son esprit; ses désirs sont infinis. Or, cette soif ardente du bonheur qui le tourmente, on sait comme elle est satisfaite. Sans cesse froissé, flétri, brisé dans ses affections les plus chères, déçu dans ses espérances les plus légitimes, il n'obtient que rarement, au prix de mille peines et de nombreux mécomptes, un bonheur fragile et passager, au lieu de celui que son âme ambitionne.

Direz-vous qu'il est, en effet, trop ambitieux? L'inviterez-vous à réprimer ou à modérer ses désirs? lui répéterez-vous le vers du poëte : *Sors tua mortalis, non est mortale quod optas?* Il vous répondra que ces désirs dérivent de sa nature; qu'il n'en est pas des besoins de l'esprit comme de ceux du corps; que ceux-ci sont finis, parce que leur objet est fini et que la mesure est leur loi, tandis que ceux-là sont infinis comme leur objet; que l'inviter à se contenter de peu, à être sobre, quand il s'agit de vérité, de beauté, de perfection, est dérisoire. Pourquoi Dieu lui a-t-il donné l'idée

(1) « L'homme, par ses facultés, déborde partout le temps, l'espace, la matière. Sa pensée hante dès à présent une hauteur sublime, d'où l'univers matériel ne lui apparaît que comme une sorte de reflet, image confuse du monde intelligible. » (*Fichte* Dest. de l'homme.)

de biens qu'il ne possédera jamais? Ajouterez-vous que cela était nécessaire au progrès de l'espèce? Vous soulevez plusieurs difficultés pour une. Pourquoi le progrès indéfini de l'espèce si l'individu est arrêté dans son développement? Pourquoi, d'ailleurs, sacrifier l'individu à l'espèce? Qu'est-ce que l'espèce, sinon la collection des individus. Si les hommes sont malheureux, oserez-vous proclamer l'humanité heureuse?

3° *Volonté.* — La volonté humaine a été créée pour être libre. C'est là son essence et sa fin. Mais cette volonté, d'ailleurs si faible, y parvient-elle? Je fais le mal que je ne veux pas et je veux le bien que je ne fais pas, dit saint Paul. Mille causes physiques et morales diminuent et restreignent singulièrement, quand elles ne le détruisent, cet empire que la volonté a tant de peine à établir au dehors et au dedans de nous. L'homme n'est donc jamais vraiment libre. Cette liberté relative qui doit être la conquête de toute sa vie, à peine l'a-t-il obtenue, qu'il la voit déchoir malgré qu'il fasse, et finalement elle lui est ravie, car il faut qu'il meure. Auparavant les infirmités, la vieillesse, les maladies l'entament et la dégradent. La matière reprend pied à pied le terrain que lui a longuement disputé l'esprit, ou tout à coup le lui enlève. Or, à quoi bon entreprendre cette lutte si le fruit de la victoire est si fragile? Pourquoi tous ces efforts pénibles et multipliés pour former et discipliner des facultés qui d'elles-mêmes se dégradent ou s'éclipsent? Les trésors de l'âme ne valent donc pas mieux que ceux de la terre; la rouille et les voleurs ne sont pas pour eux moins à craindre.

« Si cette terre, au lieu d'être pour l'homme un lieu de passage, devait renfermer toute sa destinée; si la condition actuelle de l'humanité, au lieu d'être un échelon dans l'enchaînement progressif des destinées humaines, devait être éternelle, le monde au milieu duquel je vis ne me semblerait plus qu'une bizarre illusion dont je serais condamné à être la dupe et la victime; mon existence terrestre ne serait plus pour moi qu'une sorte de jeu tout à la fois douloureux et puéril, auquel m'aurait voué une main inconnue. Et où trouverais-je alors, grand Dieu! assez de courage pour en

supporter le fardeau? Dans quelle pensée puiserais-je la résignation d'en traîner longtemps les fatigues et la misère? Dans quel lieu pourrais-je reposer un instant ma tête, à l'abri du mécompte et de la douleur? Ma vie entière serait-elle autre chose qu'un long effort, plein d'amertume et d'angoisses, vers un avenir mystérieux et terrible.

« Je mange et je bois, afin d'avoir encore faim et soif, pour boire et manger de nouveau. La tombe sans cesse entrouverte saisit enfin sa proie : j'y descends pour devenir la pâture des vers, et je laisse derrière moi des êtres semblables à moi, afin qu'ils boivent, mangent aussi, jusqu'à ce qu'ils meurent, remplacés eux-mêmes par d'autres êtres semblables à eux, qui, à leur tour, viendront aux mêmes lieux faire les mêmes choses : voilà ma vie! voilà le monde! C'est une courbe qui revient éternellement sur elle-même. C'est un fantasque spectacle où tout naît pour mourir et meurt pour renaître. C'est une hydre aux innombrables têtes, ne se lassant jamais de se dévorer pour se reproduire, et de se reproduire pour se dévorer encore.

« Croirais-je donc que c'est dans le cercle de ces éternelles et monstrueuses vicissitudes que doivent se consumer en efforts inutiles toutes les forces de l'humanité? Ne croirais-je pas plutôt que si l'humanité les subit, c'est momentanément, dans le but d'arriver à un état qui demeurera définitif, pour parvenir enfin à un lieu de repos, où, se remettant de tant de fatigues, elle demeurera immobile pendant l'éternité, au-dessus des flots agités de l'océan des âges? » Fichte, *Destination de l'homme*, III.

En résumé, si l'on compare le but auquel tendent les facultés humaines avec le degré auquel il leur est donné d'atteindre en cette vie, on sera forcé de reconnaître que, si elles n'obtiennent pas ailleurs un plus entier développement, notre nature renferme une contradiction manifeste. L'auteur de notre être, en formant son chef-d'œuvre, a manqué de sagesse et d'habileté, n'ayant pas su proportionner les moyens avec la fin, ce que l'on exige du plus obscur ouvrier dans la confection des plus vils ouvrages.

De plus, comme ce défaut d'harmonie et de proportion introduit dans l'âme des tendances et des désirs qui ne peuvent être satisfaits, il s'ensuit que l'homme est le plus malheureux des êtres sortis de la main de Dieu, ce qui n'accuse pas moins la bonté que la sagesse divine (1).

§ III. — Autres preuves tirées de la nature humaine et de la croyance générale.

I. Désir de l'immortalité. — A ces raisons viennent s'ajouter des faits pris également dans la nature humaine, et qui ne peuvent s'expliquer que par la conscience que l'homme a de sa destinée : l'amour de la gloire, le désir de léguer un nom à la postérité et de vivre dans la mémoire de nos semblables (Cic. *Tusc.* I, 14), l'horreur que nous inspire l'idée de l'anéantissement (2) ; puis ce lien invisible qui nous unit aux personnes que nous avons aimées ou connues ; le commerce qui s'établit entre les intelligences de tous les âges malgré les barrières naturelles qui les séparent, et qui nous les fait regarder comme appartenant à la société générale des esprits ; ces adieux sur la tombe, qui s'adressent à des parents et à des amis, avec l'espoir d'être réunis un jour ; cette consolante pensée qui seule peut calmer les grandes douleurs et faire supporter la vie, que les saintes amitiés d'ici-bas ne sont pas rompues pour jamais ; les honneurs rendus à la dépouille des morts ; les prières et les cérémonies funèbres qui font partie de toute religion et de tout culte ; les tombeaux et les monuments destinés à nous rappeler un monde invisible ; ne sont-ce pas là autant de manifestations d'une croyance universelle ? Dire que ce sont des moyens par lesquels l'imagination humaine cherche à se faire illusion et à prendre le change sur le néant de notre existence est une assertion gratuite. Et sur

(1) « L'homme seul est en contradiction avec lui-même. » (Herder.) — « Ce qu'il y a de plus noble n'est jamais accompli sur la terre. Ce qu'il y a de plus pur est rarement solide et durable. » (Id.)

(2) « L'appel à la postérité naît d'un sentiment vif et pur de l'immortalité. (Gœthe, *Maximes.*)

quoi s'appuie cette désolante hypothèse? Les créations de l'imagination n'ont pas ce caractère d'universalité (1). L'imagination se borne à revêtir de formes un idéal qu'elle ne crée pas ; les images lui appartiennent, le fond lui est fourni par les idées mêmes de la raison et par les sentiments de l'âme humaine. Or, nous avons fait voir que cette croyance n'est point imaginaire, qu'elle repose sur des motifs nombreux de raison et de sentiment, qui doivent engendrer une conviction irrésistible.

II. Consentement général. — Le consentement général n'est qu'une confirmation des autres preuves. L'immortalité de l'âme est au fond des croyances de tous les peuples (Cic. *Tusc.* I, 16.) ; mais trouvât-on des exceptions, elles n'embarrassent pas celui qui place l'identité de la nature humaine, non au plus bas mais au plus haut degré de culture, et n'égale pas l'abrutissement ou la barbarie à la civilisation.

§ IV. — Preuve morale fondée sur l'idée de justice et la nécessité d'une sanction des lois morales.

Peut-être, cependant, manque-t-il quelque chose à toutes ces preuves. Ce sont de puissantes inductions ; mais elles n'ont pas le caractère d'évidence démonstrative qui accompagne les raisonnements fondés sur des vérités nécessaires. Or, dirons-nous avec Platon : « Il faut choisir parmi tous les raisonnements humains, le meilleur et le plus difficile à renverser, et s'y embarquer comme sur une nacelle pour traverser à tout hasard cette vie ; à moins qu'on ne puisse le faire d'une manière plus sûre et moins périlleuse en nous confiant à quelque vaisseau plus solide, à quelque raisonnement divin. » (*Phédon.*)

Il est en effet une preuve plus décisive que les autres : Nous devons l'exposer avec toute la rigueur logique qui lui convient et qui fait sa supériorité.

(1) « Omni autem in re, consensio omnium gentium lex naturæ putanda est. » (Cic. *Tusc.* I, 13.) — « Il n'y a pas d'erreur universelle. » (Bernardin de Saint-Pierre.)

La voix de la nature est-elle un préjugé? (Voltaire, *Irène.*)

1° Examinons d'abord la nature du principe qui lui sert de base. Ce principe, c'est l'idée de *justice*, la loi qui règle l'accord du bien et du bonheur.

Entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur, la raison conçoit un rapport nécessaire et absolu. Toute action vertueuse mérite une part de bonheur proportionnée à l'effort et au sacrifice qu'elle a coûtés ; toute infraction volontaire à la loi, un châtiment proportionné à la faute. Ce rapport, la raison le déclare universel et absolu ; il constitue à ses yeux une loi de l'éternelle justice. Dieu lui-même ne pourrait le changer. Loin de là, si Dieu est le représentant des lois morales, s'il est la justice même dans son principe, elle lui impose l'obligation de le faire observer, et, s'il a été violé, de le rétablir. Elle nierait l'existence de Dieu et la morale entière, si l'on venait à lui contester cette vérité qui est l'un de ses axiomes et l'expression de l'ordre moral.

Ainsi, le droit que l'homme acquiert au bonheur en obéissant à la loi du devoir, et en acceptant les sacrifices qu'elle impose, est un droit absolu, inaliénable, imprescriptible. Il n'y a pas de vérité plus profondément gravée dans l'âme humaine et contre laquelle le sophisme ait plus constamment échoué.

Tel est le principe qui sert de base à la sanction des lois morales. Il est, je le répète, nécessaire et absolu, il n'admet, par conséquent, aucune exception. De plus, il constitue une *proportion;* de sorte, que pour montrer qu'il trouve son application véritable, il ne suffirait pas de faire voir que toutes les actions bonnes reçoivent une récompense, et toutes les actions mauvaises un châtiment ; il faut que, partout et toujours, la récompense soit proportionnée au mérite, la punition à la faute ou au crime. La proportion fait partie du principe et se confond avec lui. Attaquer l'une, c'est vouloir renverser l'autre. Sur tous ces points, la conscience humaine ne peut transiger ni faire la moindre concession, parce qu'il n'y a pas d'exception ni de transaction avec les vérités nécessaires et absolues.

2° Nous venons de poser la *majeure* du raisonnement, c'est un axiome de la raison. La *mineure* est une question

de fait. Est-il vrai que, dans le monde actuel, les biens et les maux soient distribués selon la règle et l'exacte proportion que veut la justice absolue ; que la vertu y jouisse du bonheur, de tout le bonheur auquel elle a droit ; que le vice et le crime soient punis comme ils le méritent ? Quelques philosophes l'ont soutenu ; mais le genre humain s'est toujours formellement prononcé pour la négative ; toujours il a cru que ce monde n'est pas celui de l'ordre, et de tous les maux dont le spectacle des choses humaines afflige nos regards, c'est celui qui lui paraît le plus grand, le plus choquant. Il repousserait tout optimisme tendant à faire admettre que tout y est bien, que chacun, tout compensé, a ce qui lui appartient, est heureux ou malheureux selon ses œuvres et ses mérites.

On l'a vu d'ailleurs, l'idée seule de vertu implique la séparation du bien et du bonheur. Qu'est-ce que la vertu ? une lutte constante contre des obstacles et la souffrance. Le mal et le malheur entraient donc comme condition nécessaire dans le plan du monde actuel, pour que la vertu fût possible.

Si l'on rentre dans la réalité, la vie de l'homme vraiment vertueux n'est-elle pas une vie de privations, de sacrifice et de dévouement ? Qu'il trouve une compensation et un soutien au sein des plus cruelles épreuves dans la satisfaction morale, là n'est pas la question. Cette récompense est-elle suffisante ? Est-elle proportionnée au mérite ? cette joie intime et profonde n'est-elle pas mêlée d'amertumes ? — Le juste est-il délivré des misères de la vie humaine ? ne ressent-il pas cruellement la pointe de la douleur et les déchirements de l'âme lorsqu'il est frappé dans quelques-unes de ses affections les plus naturelles et les plus chères ? La disproportion entre ses facultés et le but où elles tendent n'existe-t-elle pas pour lui et ne la sent-il pas ? L'espoir et la certitude d'un bonheur à venir entre pour beaucoup, sans doute, dans son bonheur actuel. Otez-lui cet espoir, il pourra encore se soumettre à la loi de sa raison ; mais rien ne sera plus triste qu'une telle destinée. « Parfois le sage, effrayé des maux qui désolent l'espèce humaine, craint que

la vie ne soit un jeu capricieux du hasard, et l'immortalité un rêve. Alors un sombre désespoir torture son âme, car cette fille mystérieuse du ciel a horreur du néant. » (Klopstock, *Messiade*, ch. II.) On parle de compensation. Pour un être qui, par sa nature, aspire à un bonheur complet, il n'y a qu'une compensation à la souffrance volontairement acceptée pour rester fidèle à la loi, c'est la possession de ce bonheur auquel il a droit. Cette manière avare et mesquine de mesurer le bonheur ne répond ni à la grandeur de Dieu, ni à sa justice, ni à l'excellence de la vertu. Le prix de la vertu est infini ; un bonheur infini peut seul payer la dette de Dieu envers sa créature qui, faite pour être heureuse, a supporté sans murmurer le poids du malheur et a lutté courageusement jusqu'à la fin contre les obstacles dont la vie est semée. Il y a d'ailleurs des actions qui ne peuvent recevoir leur récompense en ce monde, et ce sont les plus méritoires. Le juste qui périt dans les supplices, martyr d'une sainte cause, l'homme qui expose sa vie pour sauver les jours de ses semblables et qui meurt victime de son dévouement, sont-ils suffisamment payés par quelques vains témoignages qui s'adressent à une ombre ou à un nom ? Et les vertus modestes et cachées qui n'ont pour témoin que l'œil de Dieu, Dieu ne leur doit-il pas de les glorifier ?

D'autre part, oserait-on prétendre qu'ici-bas tout est dans l'ordre, que la proportion entre le mal et le malheur soient exactement observés, et que la justice soit satisfaite ? Il serait facile de démontrer ici l'insuffisance des diverses sanctions que reçoit en ce monde la loi morale. Tous les crimes sont-ils punis ou le sont-ils comme ils le méritent ? Le coupable échappe souvent à la loi ; de combien de manières la justice humaine n'est-elle pas imparfaite ? combien de cas où l'on aurait à demander justice de la justice ? Quant aux châtiments infligés par la conscience, l'habitude du crime finit par effacer le remords, et il est en raison inverse de la perversité. Combien l'opinion n'est-elle pas facile à égarer et à séduire ? La ruse hypocrite, non contente de calomnier l'innocence, ne va-t-elle pas quelquefois jusqu'à se faire dé-

cerner les hommages dus à la vertu? « Le juste périt dans sa justice, le méchant vit longtemps dans sa malice. (*Ecclésiaste.*) (1)

La prospérité du méchant n'est pas un faux lieu commun qu'aucun exemple ne justifie. Le scandale d'une vie chargée de crimes et comblée de biens a plus d'une fois fait accuser la Providence et porté le trouble jusque dans l'âme du juste. L'idéal que Platon nous retrace de l'injustice parfaite et réalisant son chef-d'œuvre, en opposition avec la vertu dépouillée de tous ses avantages, n'est pas une pure fiction de sa dialectique. (*Rép.*, II.) Quand le poëte nous représente le tyran jouissant paisiblement du fruit de ses rapines et de ses forfaits, vivant au sein de l'opulence et des délices, bravant les dieux et mourant le blasphème à la bouche, ce n'est pas non plus un portrait de fantaisie auquel l'histoire n'ait au moins fourni quelques traits.

3° S'il est impossible de nier l'évidence sur cette seconde partie de la preuve comme de méconnaître le caractère axiomatique du principe, la *conclusion* ressort avec la même évidence ; l'argument établit d'une manière invincible la nécessité d'une autre vie, et, comme condition, l'immortalité de l'âme.

Cet argument, il y a longtemps que la logique du genre humain le possède, la philosophie n'a pas l'honneur de l'avoir inventé ; il se formule spontanément dans l'esprit du dernier des hommes, aussi bien que dans celui de Socrate ou de Platon ; car la conscience renferme le principe, le spectacle du monde réel permet de rapprocher facilement le fait du droit et la conclusion s'échappe d'elle-même du choc des deux prémisses. Aussi est-il la véritable base de la croyance à l'immortalité de l'âme. Plus ou moins contenu dans toutes les autres preuves, il les explique, les complète, et transforme ces inductions en une démonstration évidente et certaine. Il fait voir pourquoi cette croyance est universelle et se retrouve dans la religion de tous les peuples, il

(1) . . . . Prosperum ac felix scelus
Virtus vocatur. (Sénèque, *Herc. fur.*, v. 251.)

constitue le fond commun des conceptions mythologiques plus ou moins imparfaites et grossières où l'imagination s'est exercée à construire un monde invisible. Immobile, il a survécu à bien des formes religieuses ; il survivra aux systèmes qui osent le contredire. *

ART. III. — DE LA VIE ÉTERNELLE OU DE LA VÉRITABLE IMMORTALITÉ.

Toutes ces preuves établissent la nécessité d'une vie future ; suffisent-elles pour démontrer que l'âme, réellement immortelle ne périra jamais ? Cette objection était presente à l'esprit de Platon, qui la met, en un endroit du Phédon, dans la bouche de Socrate. « Montrer que l'âme est quelque chose de fort et de divin ne prouve pas qu'elle soit immortelle, mais seulement qu'elle est un être d'une très-longue durée. » (*Phédon.*) La comparaison de l'âme avec le tisserand, qui après avoir usé un grand nombre de vêtements qu'il s'était faits lui-même, est mort après eux (*ibid.*), s'applique aussi bien à la vie future qu'à la vie présente. En écartant toute idée de métempsychose, on peut se demander si tout être créé, par là même, n'est pas destiné à rentrer dans le néant d'où il est sorti. N'est-ce pas trop exiger que de réclamer pour la créature l'éternité qui n'appartient qu'à Dieu ? — On a prétendu que la solution de ce mystérieux problème dépasse à tel point la portée de la raison humaine que de la révélation seule peut venir la lumière. Nous ne pouvons partager cette opinion, ni croire que la raison ici soit tout à fait impuissante. Si l'on approfondit les preuves qui ont été données de la nécessité d'une autre vie, si surtout on entre dans leur esprit, on verra en sortir plus qu'une simple probabilité en faveur de l'immortalité réelle. Cette vérité que la

* *Remarque.* — Ces preuves sont appuyées sur la raison et le sentiment à la fois. Quant à des témoignages sensibles, nous dirons que notre vie terrestre n'en comporte pas de semblable. L'évidence sensible, sur ce point entraînerait les mêmes inconvénients que la vue immédiate de Dieu : « Toutes les occupations de ce monde finiraient. Cette perspective de félicité divine nous jetterait dans un ravissement léthargique. » (Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la nature.*)

religion enseigne avec l'autorité d'un dogme révélé, apparaîtra dans la philosophie comme une sorte de *postulatum* qui, sans pouvoir être démontré directement, ressort avec évidence des plus solides raisons puisées dans la religion naturelle. Il n'est pas facile déjà d'expliquer comment le désir d'immortalité et l'horreur du néant ont été placés par un Dieu bon dans le cœur d'un être fini, mais dont la pensée franchit d'un bond toutes les limites, si ce n'est un pressentiment de l'immortalité véritable. Et comment ce désir ne s'accroîtrait-il pas dans une existence supérieure où l'âme doit jouir davantage de l'exercice de ses facultés ? Déjà dans la vie actuelle, selon les paroles de Bossuet, «le désir d'une telle vie s'élève et se fortifie d'autant plus en nous, que nous cultivons avec plus de soin la vie de l'intelligence. Et l'âme qui entend cette vie, et qui la désire, ne peut comprendre que Dieu qui lui a donné cette idée, et lui a inspiré ce désir, l'ait faite pour une autre fin. » (*Conn. de Dieu*, ch. V § 14.) Mais si l'on vient à envisager l'idée de la vertu comme elle doit être envisagée, si on la met en regard de la justice et de la bonté de Dieu, on verra naître une conviction autrement serieuse et motivée. N'est-ce pas méconnaître l'excellence de la vertu que d'en borner la récompense à une durée quelconque ? Quel est l'effet de la vertu, sinon, comme le dit un philosophe ancien, de nous rapprocher de Dieu, d'établir entre Dieu et l'homme de comme une sorte d'amitié, de parenté, et même de similitude (1) ? Ainsi l'âme du juste, cette âme « que Dieu s'est préparée pour lui » (Sénèque), ne se réunirait pour quelque temps à son auteur, que pour être rejetée par lui dans le néant, à un terme plus ou moins reculé, mais inévitable ! Cet espoir d'une vie éternelle que Dieu a déposé en elle, et qui doit augmenter avec la possession légitime du bonheur, serait un espoir finalement déçu ! Que deviendrait alors cette affinité, cette parenté, cette ressemblance avec Dieu ? « L'âme ne peut être atteinte de vieillesse, dit Platon, parce qu'elle a dans son être plus de ressemblance avec l'immuable et l'éternel

(1) « Inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute. Amicitiam dico ? immo etiam necessitudo et similitudo. » (Senec., *De Prov.* I.)

qu'avec le mobile et le passager. » (*Phédon*). L'Évangile dit : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.» La philosophie elle-même en disant : « sois semblable à Dieu autant qu'il est donné à l'homme » (*Platon*), ne doit-elle pas en tirer la conséquence : « tu partageras sa félicité» ? Dieu est tout-puissant et bon et, parce qu'il est bon et puissant, il ne peut être sujet à l'envie. (*Timée.*) Donc la puissance jointe à la bonté doit, s'ils le méritent, conserver l'existence aux êtres finis, bien que l'éternité ne soit pas leur nature originelle. On peut appliquer aux âmes des justes le discours que Platon fait tenir au Dieu suprême s'adressant aux dieux subalternes : « Tout ce qui est composé « (créé) peut être dissous (détruit) ; mais il est d'un méchant de vouloir détruire une œuvre belle et bonne. Ainsi, « puisque vous êtes nés, vous n'êtes point immortels (par nature), mais vous ne serez jamais dissous ni sujets à la « mort, parce que ma volonté est un lien plus fort et plus « puissant que ceux dont vous avez été unis au moment de « votre naissance. » (*Timée.*)

CONCLUSION

Nous ne pouvons mieux terminer ce sujet et ce livre qu'en empruntant au philosophe dont la doctrine a mérité d'être appelée la préface humaine de l'Évangile, les paroles graves et solennelles qu'il met dans la bouche de Socrate, au moment de finir cet entretien, où le sage, peu d'instants avant sa mort, démontre à ses disciples le dogme de l'immortalité de l'âme. « Puisque l'âme est immortelle, il n'y a d'autre salut pour elle que de devenir aussi vertueuse que possible. Car lorsqu'elle se rend dans l'autre monde, elle n'emporte avec elle que ses œuvres. Qu'il soit donc plein de confiance dans la destinée de son être, celui qui, pendant sa vie, a orné son âme non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, comme la tempérance, la force, la justice, la liberté. Celui-là doit attendre tranquillement

l'heure de son départ pour l'autre monde, comme étant prêt à partir quand le destin l'appellera. » (*Phédon.*) « Une chose qu'il est juste de penser, mes amis, c'est que si l'âme est immortelle, il faut en prendre soin non-seulement pour ce temps que nous appelons le temps de la vie, mais encore pour l'éternité. » (*Ibid.*) * .

* *Remarque.* — Cela est très-édifiant, dira-t-on, mais qui ne voit que la morale ainsi devient intéressée ? — Non, la morale n'est pas intéressée parce que le bonheur est la suite nécessaire du bien. L'effet n'est pas le motif, du moins le motif unique et principal. Le juste pratique la justice pour elle-même. C'est la justice qui veut pour lui le bonheur ; plus il est désintéressé, plus il le mérite. — Mais il y a une plus haute vertu, celle qui ne demande rien, dont la vertu seule est le prix, *ipsa pretium sui*, (Sénèque). — Vaine déclamation qui n'éteint pas la soif du bonheur au cœur de l'homme. Cela est beau sans doute et peut satisfaire les esprits spéculatifs, mais n'en est pas moins chimérique. Le sens commun n'y verra jamais qu'une thèse de rhéteur, une belle hyperbole, qui, si on la prend à la lettre, devient paradoxale. Aristote l'à très-bien démontré, (Eth. Nic. I.) Puis on aura beau faire, le mot de Platon reste vrai : Celui-là seul prend soin de son âme qui la sait immortelle ; celui qui la croit vouée au néant, l'estime peu et s'en occupe peu. A quoi bon ? s'occupera-t-il davantage de celle de ses semblables ? se dévouera-t-il pour eux ? Qu'on réponde sans ambages ni grands mots. Ira-t-il se déchirer les entrailles pour la vertu ? non, il arrangera sa courte vie de manière à en jouir et à en profiter le mieux possible. Mais la vertu ? elle sera belle, il l'admirera comme une belle statue, un beau tableau. Cette morale esthétique ou en peinture, ne fera guère de héros ni de saints. Celle qu'on dit intéressée en est un peu plus capable. Qu'on cesse donc d'attaquer la preuve morale de l'immortalité de l'âme en invoquant la morale. La morale qui n'a pas cette croyance pour complément, je ne dis pas pour base, est au moins très-inférieure. Si elle suffit à quelques âmes fortes, elle ne peut faire de nombreux prosélytes. Et encore quelque fortement trempé que soit le caractère, comment retenir le mot de Brutus sur les lèvres de celui qui ayant toute sa vie souffert et combattu pour la justice, se voit en face du néant ? — L'humanité hérite de ses sacrifices. — Soit, mais l'humanité ce sont les hommes. Et que sont les hommes ? comme lui des êtres éphémères.

MEMENTO

OU

FORMULAIRE POUR L'EXAMEN DE PHILOSOPHIE

DU BACCALAURÉAT ÈS LETTRES

Jam docti discant et ament meminisse periti.

1. — Objet de la philosophie. — Ses rapports avec les autres sciences. — Sa division.

Connaître la *raison* des choses en remontant à leurs premiers *principes*, connaître l'*homme* en particulier, sa nature, son origine et sa destinée, tel est l'objet de la philosophie, selon la maxime antique : *Connais-toi toi-même.*

Toutes les sciences, étant des créations de l'esprit humain, ont des rapports avec la science qui étudie ses lois et ses facultés. La philosophie examine et discute les principes des autres sciences, elle se rend compte de leur méthode et systématise leurs résultats. Elle refait la synthèse des sciences que l'analyse a séparées et isolées.

L'enseignement élémentaire de la philosophie comprend quatre parties : la *psychologie*, la *logique*, la *morale* et la *théodicée*. Des *notions d'histoire de la philosophie* en sont le complément.

PSYCHOLOGIE.

2. — Des faits psychologiques et de la conscience. — Des facultés de l'âme : sensibilité, facultés intellectuelles, activité.

I. — Les *faits psychologiques* sont ceux dont l'âme a conscience, par opposition aux faits physiologiques qui se passent dans le corps et dont

nous n'avons pas conscience. La sensation, la pensée, la volonté sont des faits psychologiques; la respiration, la digestion, la circulation du sang sont des faits physiologiques. — La *conscience* ou sens intime est cette faculté par laquelle nous avons la connaissance immédiate de ce qui se passe en nous, des opérations de notre esprit, des actes de notre volonté, de nos sensations, etc. Dans son mode *réfléchi*, elle est l'instrument de toutes les recherches psychologiques.

II. — Les facultés de l'âme sont ses pouvoirs ou ses capacités.

L'âme a trois facultés principales : la *sensibilité*, l'*intelligence* et la *volonté*. La première embrasse tous les faits qui se rapportent à la partie affective de notre être : la *joie* et la *douleur*, les *émotions*, les *affections* et les *passions*. La seconde comprend tous les actes de l'esprit et les facultés dites intellectuelles. La troisième renferme toutes les déterminations qui ont pour caractère la liberté. — Ces trois facultés sont essentiellement distinctes, quoique unies par des rapports intimes.

La fonction de la sensibilité est d'avertir l'intelligence; elle fournit aussi des *motifs* à la volonté.

L'entendement nous met en relation avec la vérité. — La volonté détermine les actes dont nous sommes responsables et qui constituent notre moralité.

3. — Sensibilité. — Des sens, des sensations et des sentiments.

La sensibilité se détermine par la nature des faits qui lui appartiennent. La sensation est *passive* et *aveugle;* en outre l'affection, le désir, la passion se produisent en nous d'une manière *fatale*. Ces caractères distinguent la sensibilité de l'entendement qui est *actif* et de la volonté qui est *libre*. (Pour les *sens*, voy. Perception.)

Les sensations sont ou *indifférentes* ou *affectives*. Les premières, comme le son, la couleur, sont attachées à l'exercice de nos sens; les autres, c'est-à-dire le *plaisir* et la *douleur*, ont pour but de nous solliciter à l'action, elles agissent sur la volonté.

On distingue dans la sensibilité des *sensations* et des *sentiments*. Les sensations sont particulièrement liées au corps et constituent la *sensibilité physique*. Les *sentiments* ont uniquement leur siége dans l'âme et constituent la sensibilité *intellectuelle et morale*.

4. — Facultés intellectuelles : perception, conscience, mémoire, imagination, jugement, raison.

I. — La *perception* est la faculté par laquelle nous connaissons les corps et leurs propriétés. Elle s'exerce par les cinq *sens* : le *toucher*,

la *vue*, l'*ouie*, l'*odorat* et le *goût*. Le *toucher* nous donne l'étendue réelle et la solidité; la *vue*, la forme apparente et la couleur des objets; l'*ouie*, les *sons*; l'*odorat* et le *goût*, les odeurs et les saveurs. Mais pour percevoir les qualités réelles et les rapports des objets, chaque sens a besoin d'une éducation qui se fait à l'aide de l'expérience et où interviennent la raison et le raisonnement.

II. — La *conscience* est la faculté par laquelle l'homme se connait lui-même et toutes les opérations de son esprit. Elle saisit non-seulement les faits intérieurs de l'âme, mais l'âme elle-même ou le *moi* du moins, comme cause simple, active et libre. Elle est la condition de l'exercice des autres facultés.

III. — La *mémoire* est la faculté de se souvenir du passé; toute tentative de la définir ou de l'expliquer est inutile, et l'on doit se garder de prendre à son sujet des métaphores pour des définitions.

La mémoire a deux conditions essentielles, l'*idée du temps* et celle de notre *identité personnelle*. Elle en a deux autres qui tiennent à notre constitution actuelle, savoir : l'*attention* et l'*association des idées*. L'attention fixe et grave le souvenir. L'association des idées établit entre elles des liaisons qui permettent de les rappeler.

De cette double condition dépend tout le développement de la mémoire.

La seconde a fourni des moyens artificiels ou des méthodes appelées *mnémotechnies*, par lesquelles on a cherché à fixer les idées et à faciliter leur rappel. On doit ne pas s'exagérer leur importance, et s'en servir avec réserve.

Les vrais moyens de perfectionner la mémoire sont l'*exercice* et l'*ordre* établi dans nos connaissances.

IV. — L'*imagination* est la faculté de se retracer l'image des objets, (*imagination passive*), ou de combiner les idées dans des rapports nouveaux (*imagination active*), ou enfin de représenter les *idées* de l'intelligence sous des formes sensibles (*imagination créatrice* ou poétique).

L'imagination, dans ce dernier cas, a besoin d'être soumise aux lois du *goût*. Son mode particulier d'action est l'*inspiration*.

L'imagination exerce une grande influence sur nos jugements, nos pensées, nos jouissances et nos peines, nos désirs, nos passions, notre bonheur et notre malheur, et sur la vie humaine tout entière. Il importe donc de bien régler l'exercice de cette faculté, qui, abandonnée à elle-même, a été appelée à bon droit la *folle du logis*.

V. — *Le jugement* n'est pas une faculté spéciale, mais un mode de la *raison*. C'est l'acte par lequel nous *affirmons* la vérité; il réside tout entier dans l'affirmation, car nier est encore affirmer. On distingue le jugement primitif ou *spontané* et le jugement *réfléchi*; le jugement *mental* et jugement *exprimé* ou formulé dans le langage par

la *proposition*. Comme la proposition, le jugement est *affirmatif, négatif ou dubitatif;* il est *universel, particulier* ou *individuel*, etc. La logique étudie ces formes du jugement.

VI. — *La raison* est cette faculté supérieure par laquelle l'homme conçoit et discerne la vérité. Mêlée aux autres facultés, elle les éclaire et les dirige, mais elle a son objet propre, les *idées* ou les hautes conceptions de l'esprit; elle conçoit l'*infini*, le *nécessaire*, l'*absolu*, en tout le *vrai* caché sous l'apparence. Elle fournit une règle à la volonté et aux passions. Partout elle est la faculté souveraine; elle distingue l'homme de l'animal. Sa fonction est double : *concevoir, juger*. Elle se distingue : 1° des sens, qui ne perçoivent que des qualités et des apparences; 2° du sens intime, simple témoin des faits intérieurs; 3° de la mémoire, à qui elle fournit la notion du temps et de notre identité; 4° du raisonnement, qui lui emprunte ses principes. Ce qui surtout la caractérise, c'est que, bien qu'elle revête une forme personnelle dans l'homme, elle est *impersonnelle* dans son essence. L'homme participe de la raison, et la raison humaine n'est qu'un rayon émané de la raison universelle, qui éclaire tout homme venant au monde.

3. — Des idées en général. — De leur origine et de leurs caractères. — Notions et vérités premières.

I. — L'*idée* est l'acte le plus simple de la pensée : aussi ne peut-elle se définir.

Les idées, étant des actes, ne peuvent avoir leur *origine* ni dans les *images* des objets venues du dehors, ni dans les *sensations*, qui sont de simples modifications de l'âme. L'*activité de l'esprit* et de ses facultés, telle est l'origine commune de toutes nos idées.

Or, trois facultés nous donnent la connaissance primitive : le *sens intime*, la *perception externe* ou les sens et la *raison*. Celle-ci nous révèle les vérités *nécessaires* et Dieu leur principe. — Les deux premières facultés forment le domaine de l'*expérience;* leurs idées sont dites *empiriques*. On appelle aussi ces idées *contingentes*, comme ayant pour objet des êtres qui pourraient ne pas exister. Les idées *rationnelles* s'appellent aussi *nécessaires*, comme nous révélant des choses qui ne peuvent pas ne pas être; telles sont les idées de l'*infini*, de la *cause première*, les idées du *vrai*, du *bien* et du *beau absolus*.

Ces idées supérieures aux sens et qui ne viennent ni de l'expérience ni du raisonnement, qui ne peuvent non plus nous avoir été transmises par l'*éducation* et le *témoignage* de nos semblables, s'appellent encore *idées innées :* ce qui veut dire que l'esprit les tire de lui-même à l'occasion des idées sensibles.

Les idées, d'après d'autres *caractères*, se divisent en idées *simples*, *complexes*, en idées *claires*, *obscures*, *vraies* ou *fausses*, etc.

II. — Les *notions* et les *vérités premières* sont celles qui sont antérieures à toute démonstration et qui servent à établir d'autres vérités.

On nomme par opposition *notions acquises* celles qui résultent d'un travail plus ou moins compliqué de l'esprit, s'exerçant sur les notions premières. Telles sont les idées qui forment le domaine de toutes les sciences, et sont le résultat de leurs découvertes. On donne le nom de *vérités déduites*, *acquises* ou *transmises*, à celles qui sont tirées d'autres vérités par voie de conséquences, ou formées par l'expérience, ou reçues par le témoignage de nos semblables.

Toute science renferme donc des idées et des vérités *premières*, des idées et des vérités *acquises* ou *déduites*. Les premières sont la base de l'édifice, les autres l'édifice lui-même.

Ces notions et ces vérités ont la même origine et le même mode de formation que les idées dont il a été parlé plus haut. Les unes sont *contingentes*, les autres *nécessaires*. Les unes ont leur source dans *l'expérience*. Les autres sont dues à la *raison*, dont elles sont comme l'essence et la substance la plus intime.

6. — De l'activité et de ses divers caractères. — Activité volontaire et libre. — Démonstration de la liberté.

I. — *Activité*. — L'activité ne peut se définir, c'est une notion simple. Une cause est essentiellement active. Telle est l'âme humaine. Douée de pouvoirs différents, elle agit de diverses manières. Ainsi, penser, vouloir, mouvoir sont des actes distincts. L'activité est tantôt ou *fatale* ou spontanée, tantôt *libre*. L'âme humaine passe par ces divers états ; dans l'enfance, le sommeil, le délire, la passion surexcitée, elle n'est pas libre ; elle l'est quand la volonté se sent maîtresse de ses déterminations ou dans l'activité volontaire.

II. — *Activité volontaire*. — Le fait constitutif de la volonté est la *détermination* ou la *résolution* qui suit la délibération et précède l'action. Ce fait se distingue de la *conception d'un but* d'action et de la conscience des motifs qui nous sollicitent à la faire, de la *préférence* accordée à l'un d'eux, du *désir* plus ou moins vif que nous éprouvons, enfin de l'*action* elle-même qui succède à la résolution. L'acte de vouloir est tout entier dans cette *détermination*.

Le caractère de la détermination volontaire est d'être *libre*. La *liberté* chez l'homme est la nature et l'essence de la volonté. Aussi sur elle repose tout l'ordre moral.

III. — *Liberté.* — La liberté ou *libre arbitre* est la faculté de se déterminer par soi-même, avec la conscience de pouvoir se déterminer autrement.

La liberté se démontre d'abord par le *sens intime* qui nous atteste que nous sommes libres. La conscience de notre liberté en est la meilleure preuve; car qui peut contester à un être qui se sent libre qu'il ne l'est pas? Cela conduirait au scepticisme absolu.

Une seconde preuve est fournie par le *raisonnement* appuyé sur les principes de la *moralité humaine.* Le raisonnement en effet démontre que si on nie la liberté, il n'y a plus ni *bien* ni *mal*, ni *devoir* ni *obligation*, ni *mérite* ni *démérite*, ni *crime* ni *vertu*, ni *droits* ni *obligations.* Toutes les relations de la société, la législation et l'histoire, etc., sont renversées par cette hypothèse.

Les *objections* contre la liberté se réfutent facilement. Celle qui est tirée des *motifs* repose sur une fausse analyse de la volonté. — Celles qui s'appuient sur des principes abstraits ne sont que des hypothèses. — L'argument tiré de la *prescience divine* roule sur une connaissance imparfaite des attributs de Dieu, et la conclusion n'en est pas légitime.

7. — De la personnalité. — De la spiritualité de l'ame. Distinction de l'ame et du corps et leurs rapports.

I. — *Personnalité.* — Une personne est un être qui sent, qui pense et qui veut. Telle est notre personne. La personnalité suppose le sentiment de l'individualité propre; mais ce qui fait de l'individu une personne, c'est qu'il est maître de ses déterminations et de ses actes. C'est donc dans la volonté libre que réside la vraie personnalité; c'est ce qui sépare les personnes des choses. Aussi la liberté est-elle le principe de nos droits et de nos devoirs. L'inviolabilité, comme la responsabilité, en dérive.

II. — *Spiritualité de l'âme.* — Pour démontrer la *spiritualité de l'âme,* il suffit de consulter le sens intime par lequel nous connaissons notre âme et ses facultés, et de comparer ses attributs à ceux de la matière ou du *corps.* Telle est la méthode à suivre dans cette importante question.

Or, 1° l'âme se sent *une* et *simple.* Nous avons conscience de l'indivisibilité de notre être, de notre personne. De plus, toutes les opérations et les facultés de l'esprit supposent l'unité du principe pensant. La comparaison, le jugement, le raisonnement, réclament un sujet simple, non composé. Or, la matière est composée, le corps humain est un composé de parties et d'organes. Donc l'âme est immatérielle et distincte du corps.

2° L'âme est *identique* à elle-même. Malgré les changements qui s'opèrent dans le physique et le moral de l'homme, il y a quelque chose qui reste le même : le *moi*, la personne humaine. La mémoire nous atteste que c'est la même personne, le même moi qui a existé autrefois et qui existe aujourd'hui. L'identité personnelle, d'ailleurs, est impliquée dans toutes les relations sociales. — Or, le corps humain est dans un changement continuel de ses parties, au point qu'au bout d'un certain laps de temps, aucune des molécules qui servaient à le former ne subsiste en lui. Donc l'âme est distincte du corps.

3° Le moi est *actif* et *libre*; or, la matière est inerte, et son mouvement est réglé par des lois fatales. Donc, à moins de nier la liberté, il faut reconnaître une cause libre qui imprime au corps le mouvement et détermine tous nos actes.

4° Il est impossible d'attribuer au corps et à la matière la pensée en général, mais surtout les facultés et les idées qui dépassent les limites du monde matériel, les idées de l'*infini*, de l'*éternité*, du *temps*, de l'*espace*. — La supériorité de l'âme sur le corps est aussi attestée par la puissance qu'exerce sur lui la volonté. Si le corps agit sur l'âme, il n'en sait rien, et cette action, qui prouve leur union, prouve aussi leur distinction.

III. — *Distinction de l'âme et du corps, et leurs rapports.* — L'âme est distincte du corps; mais leurs rapports n'en sont pas moins intimes. Le corps agit sur l'âme, l'âme agit sur le corps, et cette action réciproque est permanente. La science dévoile ces rapports. Mais comment s'explique cette union étroite et mystérieuse? Sur ce point, on ne peut que bâtir des hypothèses.

LOGIQUE.

8. — De la vérité et de l'erreur. — De l'évidence, de la certitude et de la probabilité.

I. — La *vérité* est la conformité de la connaissance avec son objet. L'erreur est son contraire. L'homme peut connaître la vérité, mais il est aussi sujet à l'erreur. Pour discerner le vrai du faux, il doit avoir une règle sûre. Cette règle c'est l'évidence.

II. — L'*évidence* est la lumière qui environne la vérité et nous la fait reconnaître. Elle est le *critérium* de la vérité et le fondement de la certitude. Il y a deux sortes d'évidence : l'une *intuitive*, celle des *axiomes* et des faits d'expérience; l'autre *démonstrative*, qui s'applique au *raisonnement*.

On a tort de confondre ces diverses sortes d'évidences, et d'exiger des faits ou des axiomes l'évidence démonstrative qui convient aux vérités que le raisonnement démontre. Les faits se constatent et les axiomes se font admettre par eux-mêmes.

III. — La *certitude* est l'adhésion ferme et inébranlable de l'esprit à la vérité. — Son caractère est d'être *absolue*, ce qui la distingue de la *probabilité*, de la *vraisemblance* et du *doute*, qui admettent plusieurs degrés.

Le *fondement de la certitude* ou le *critérium de la vérité* est l'*évidence*, comme l'a démontré Descartes.

On distingue *différentes sortes de certitudes* et d'*évidences* : la certitude *immédiate* et l'évidence *intuitive*, qui s'attachent aux faits et aux axiomes; la certitude *médiate* et l'évidence *déductive*, qui s'attachent aux faits du témoignage et aux vérités démontrées par le raisonnement.

On divise aussi la certitude en *métaphysique*, *physique* et *morale*. — Chaque ordre de vérités a ses preuves et ses moyens de vérification, qu'il ne faut pas confondre.

IV. — La *probabilité* est l'état moyen entre la certitude et le doute. Ce qui la caractérise, c'est d'être *relative* et d'admettre une foule de degrés, tandis que la certitude est absolue. La probabilité se mesure sur le nombre et la valeur des raisons ou motifs de croire et sur les chances d'erreur. Quelquefois ces chances peuvent être calculées. Le plus souvent, surtout dans l'ordre moral, ce calcul n'est pas possible ; les causes sont trop nombreuses. Leur appréciation est trop délicate pour que leurs effets puissent être calculés avec exactitude.

9. — Des signes et du langage dans leurs rapports avec la pensée.

On appelle *signe* tout objet sensible qui exprime ou rappelle une idée. Le nombre des signes est indéfini.

On distingue des signes *naturels* et des signes *artificiels*.

Les premiers sont ceux qui sont formés par des rapports constants et pris dans la nature. Ainsi, l'éclair annonce la foudre, la flamme est l'indice de la chaleur, etc. Les traits du visage expriment les sentiments de l'âme, le geste traduit la volonté, etc.

Les signes *artificiels* sont ceux où il n'y a aucun rapport naturel entre le signe et la chose signifiée et qui dépendent de la volonté humaine : tels sont les mots qui forment les langues, ou les caractères de l'écriture.

Il y a des signes qui sont destinés à représenter d'autres signes :

tels sont ceux de l'*écriture alphabétique,* qui sont signes de sons, signes de signes. D'autres transportent la pensée à distance, comme les *signaux,* les *signes télégraphiques.*

Le LANGAGE est un *ensemble de signes* propre à exprimer la pensée. On distingue le langage *naturel* et le langage *artificiel :* l'un composé des signes naturels de la physionomie, des *gestes*, des cris inarticulés; l'autre, des sons articulés de la *parole.* Le premier est *synthétique*, universel, commun à tous les hommes; le second est *analytique,* se diversifie selon les idiomes, les lieux et les temps.

Les signes et le langage offrent avec la pensée un double rapport : ils servent non-seulement à exprimer ou à *transmettre* la pensée, mais aussi à la *former; nous ne pouvons penser sans signes.* Par penser, on entend former des idées claires, distinctes; abstraire, généraliser, juger, raisonner. Or, nous ne pouvons ni abstraire ni comparer nos idées, ni les classer, ni juger, ni apercevoir leur convenance ou leur disconvenance, ni *raisonner*, sans le langage. Dans tout travail intellectuel, les signes sont nécessaires pour *fixer* la pensée, permettre à l'attention de l'analyser et de la suivre dans toutes ses combinaisons. Le raisonnement est un *discours intérieur.* Aussi a-t-on appelé les langues des *méthodes d'analyse et d'abstraction.* La *mémoire* et l'*imagination* sont aussi puissamment aidées par les signes.

Il ne faut pas cependant exagérer cette influence. La pensée conserve sa priorité et sa supériorité sur son expression, et l'esprit sur les instruments dont il se sert.

10. — De la méthode. — Analyse et synthèse. — Analogie, induction et déduction.

I. — La *méthode* est la marche que suit l'esprit humain dans la recherche ou la démonstration de la vérité. De la méthode dépend le succès de nos recherches dans tout ordre de connaissances.

II. — L'*analyse* et la *synthèse* sont les deux procédés fondamentaux de toute la méthode. La première va du composé au simple, la seconde du simple au composé.

Or, deux moyens nous sont offerts pour connaître la vérité : l'*observation* et le *raisonnement.* Il y a donc deux sortes d'analyses et de synthèses :

1° Dans les *sciences expérimentales*, l'analyse consiste à décomposer un objet dans ses parties et ses qualités, à expérimenter pour dégager la loi des cas particuliers. La synthèse sert à recomposer le tout en réunissant les parties, à comparer les objets et à généraliser les rapports; elle revient de la loi aux faits particuliers. — Les règles es-

sentielles de ces deux méthodes sont : pour l'analyse, d'être complète ou de n'omettre aucune des parties : pour la synthèse, de reproduire l'ordre et les rapports des choses.

2° Dans les *sciences de raisonnement*, l'*analyse* consiste à partir de l'énoncé de la question et à examiner les idées contenues dans chacun de ses termes, à remonter ensuite à quelque principe connu qui fournisse la solution. La synthèse est le procédé inverse ; elle consiste à partir d'un principe général, à en tirer les conséquences jusqu'à ce qu'on arrive à la question dont la vérité ou la fausseté se trouve par là démontrée. La première s'appelle aussi *résolution*, la seconde est proprement la *démonstration*. L'analyse s'emploie surtout en algèbre, la synthèse est la méthode *géométrique*.

III. — L'*analogie* est un *raisonnement qui conclut d'un objet à un autre d'après leur ressemblance apparente* ou *la similitude de leurs rapports*. Elle n'engendre que la probabilité.

L'*induction* étend à toute une classe d'objets les propriétés ou la loi des individus ; elle conclut du particulier au général ; elle étend aussi au passé et à l'avenir ce qui a été observé dans le présent, s'appuyant sur la *stabilité des lois de la nature*.

L'induction est légitime quand elle repose sur une *expérimentation* suffisante.

L'analogie est d'autant plus probable, que les caractères analogues sont plus nombreux, plus importants, plus constants, et qu'elle se rapproche davantage de l'induction. Elle est un fécond moyen de découvertes, mais elle demande à être employée avec réserve : elle repose sur l'*unité de plan* dans la nature.

De même que l'*induction* va du particulier au général, la *déduction* va du général au particulier. D'une vérité générale elle tire une vérité particulière qui y est contenue. Sa forme régulière et complète est le syllogisme.

11. — Raisonnement. — Syllogisme. — De la définition, de la division et des classifications.

I. — Le *raisonnement* est une opération de l'esprit qui, ne pouvant voir immédiatement le rapport entre deux idées, se sert d'une idée moyenne qui montre ce rapport. C'est d'un jugement tirer un autre jugement qui y était contenu, en plaçant entre les deux un ou plusieurs autres jugements. L'esprit saisit ainsi, d'une manière indirecte, la vérité qu'il ne voyait pas d'une manière directe ou par intuition. L'intuition précède donc le raisonnement. Les principes et les faits qui

servent à l'établir lui sont antérieurs, et il ne faut pas exagérer sa portée.

La base du raisonnement est cet axiome : Une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps, ce qui s'appelle *principe de contradiction*.

II. — Le *syllogisme* est un raisonnement composé de trois propositions dont la dernière découle des deux premières. Les trois propositions s'appellent *majeure, mineure, conclusion ;* les deux premières, *prémisses.* Le but du syllogisme étant de *comparer deux idées à une troisième* pour apercevoir leur rapport, il renferme trois termes : *majeur, mineur, moyen.* Les deux premiers sont les *extrêmes.* L'un, plus général (majeur) que l'autre, se combine avec le terme moyen pour former la *majeure;* l'autre, moins général (mineur), se combinant avec le moyen, forme la *mineure :* et les deux termes, successivement comparés au terme moyen dans les prémisses, sont affirmés ou niés l'un par l'autre dans la *conclusion.*

Le syllogisme repose donc sur cet axiome : *Deux idées qui conviennent à une troisième se conviennent entre elles.*

Le syllogisme est la forme *simple, complète* et *régulière* du raisonnement. De là ses *avantages.*

1° Il sert à simplifier et à résumer un raisonnement plus ou moins compliqué, et à en faire apercevoir ainsi le vice ou la légitimité.

2° En recomplétant un raisonnement dont une des parties aurait été omise ou sous-entendue à dessein, il en met à nu la faiblesse ou la fausseté.

3° En rétablissant le rapport des propositions et l'ordre des idées, il donne de la clarté au raisonnement et permet de distinguer la nature et la fonction de chacun de ses termes et de ses propositions.

Le *syllogisme* n'est que la forme du raisonnement. De là l'*abus* qu'on peut en faire en s'exagérant sa portée. Ainsi, 1° le syllogisme n'apprend point à trouver les idées et ne garantit pas la vérité de son principe. C'est une méthode d'exposition ou de discussion, non d'invention. Les principes sont donnés par l'observation ou par la raison, l'analyse les découvre. 2° Une attention exclusive donnée aux règles, aux figures du syllogisme, fait qu'on s'attache à la forme au préjudice du fond; le raisonnement dégénère en subtilité. Les règles alors embarrassent l'esprit plus qu'elles ne le dirigent; la multiplicité des règles surtout offre cet inconvénient.

III. — La *définition* est l'explication courte et précise du sens d'un mot ou de la nature d'une chose (définition de *mots*, définition de *choses*); elle se fait par l'énoncé du genre prochain et de la différence spécifique (*per genus et differentiam*); elle ne peut s'appliquer à tous les mots et à toutes les idées ; on y supplée par les synonymes, la description, l'analyse, les contraires. Une définition doit être : 1° *claire,*

2° *courte*, 3° *réciproque*, 4° *convenir à tout le défini et rien qu'au défini* (*omni et soli definito*).

IV. — La *division* est: ou la distinction des différentes parties d'un tout (partition), ou la distribution d'un genre en ses espèces (division). Dans le premier cas, l'énumération doit être complète; dans le second, elle doit être entière ou *adéquate*, *distincte*, *naturelle* et *graduée*, ne pas renfermer trop de subdivisions.

V. *Classification.* — Classer, c'est distribuer les objets dans un ordre méthodique d'après leurs ressemblances et leurs différences. Les classifications soulagent la mémoire, facilitent l'attention et la comparaison; elles nous permettent de retrouver les objets que nous avons mis en ordre.

Les classifications *naturelles* sont fondées sur le plus grand nombre de caractères importants qui représentent la nature et la constitution des êtres. Les classifications *artificielles* ne reposent que sur quelques caractères extérieurs, plus ou moins arbitrairement choisis d'après le but que l'on se propose. Les conditions d'une bonne classification sont la *constance* ou l'uniformité des caractères, leur *importance* et leur *subordination*. Les méthodes artificielles doivent être simples, faciles à saisir, et ne contenir qu'un nombre limité de divisions et de subdivisions.

12. — Méthode dans les divers ordres de sciences.

Les sciences se divisent communément en trois ordres : 1° sciences *exactes*, 2° sciences *physiques*, 3° sciences *morales*.

I. *Sciences exactes.* — On appelle *sciences exactes* les sciences qui, comme les *mathématiques*, ont pour objet des rapports simples et des vérités abstraites. Leur méthode est la *démonstration*. Celle-ci a pour base des *axiomes* et des *définitions*.

Les *axiomes* sont des vérités évidentes d'elles-mêmes, qui n'ont pas besoin d'être démontrées et qui servent à démontrer d'autres vérités. On les reconnaît à leur évidence même, et parce qu'il serait absurde de les nier.

Les *définitions*, dans les sciences exactes, font connaître à la fois le sens du mot et l'idée qu'on y attache. Cette idée, étant commune à toutes les intelligences, ne peut varier. De là le sens clair et précis du mot et l'impossibilité de nier ou de contester la définition. De là aussi la possibilité de partir des définitions comme principes. Il n'en est pas de même dans les autres sciences. Là les définitions ayant pour objet des idées plus complexes, et portant sur la nature des choses, elles ont besoin d'être préparées, et sont le but même de la science.

La *démonstration* est un raisonnement parfait, propre à produire l'évidence. Elle offre un enchaînement de vérités tellement liées entre elles, que l'évidence de la première se communique sans interruption jusqu'à la dernière, qui est alors une vérité démontrée.

Dans une démonstration, tout dépend donc de la vérité qui sert de principe, et de l'évidence du rapport entre le principe et la conséquence finale. — Pour cela, une identité parfaite dans les idées que désignent les termes doit être maintenue. Si le raisonnement ne repose pas, comme on l'a prétendu, sur l'*identité* totale ou *partielle* entre les idées, il doit y avoir au moins *convenance*, *liaison*, *rapport nécessaire*, et ce rapport doit être rendu évident.

On distingue plusieurs modes de démonstration auxquels on a donné les noms d'*analyse* et de *synthèse* (voyez le n° 10), la démonstration *directe* et *indirecte*, ou par l'*impossible*, la *réduction à l'absurde*.

II. *Sciences physiques.* — Leur méthode consiste dans l'*observation* et l'*expérimentation*, auxquelles s'ajoute l'*induction*.

Observer, c'est considérer attentivement un objet, le décomposer dans ses parties, afin d'en découvrir les propriétés, la nature et la constitution. Cette observation doit être attentive, scrupuleuse et complète, n'omettre aucune des parties ou qualités essentielles. L'analyse se complète par la synthèse, qui étudie les rapports et réunit les parties du tout.

L'*expérimentation* est l'art de faire des expériences. Elle consiste à *multiplier* et à *varier* les expériences, afin de découvrir la loi des faits que l'on observe. Il s'agit de placer un fait dans des circonstances et des états différents, et de saisir ainsi la qualité essentielle ou le rapport invariable et constant sous la diversité des situations, et malgré les changements qui s'opèrent dans les objets. C'est une sorte d'*analyse*. Il faut procéder par *exclusion* et par *élimination*. Bien exécutée, cette opération permet de *généraliser* le fait ou le rapport observé, de l'étendre à tous les cas ou à tous les êtres de même genre et de même espèce. L'expérimentation devient ainsi la base d'une légitime *induction*.

III. *Sciences morales.* — On appelle *sciences morales*, par opposition aux *sciences physiques*, les sciences qui, comme la *morale*, la *législation*, la *politique*, l'*histoire*, etc., s'occupent des faits et des vérités de l'ordre moral et social. Dieu, l'âme, l'organisation des sociétés, les problèmes qui intéressent l'homme et la vie humaine, forment leur domaine propre. Leur méthode, quant aux procédés généraux d'*observation* et de *raisonnement*, ne diffère pas de celle des autres sciences. L'observation constate les faits, le raisonnement en déduit les conséquences. Seulement l'observation des faits de l'âme se fait par la *conscience* ou le sens intime, non par les sens. Quant au rai-

sonnement, il offre les mêmes formes; l'*analogie*, l'*induction*, la *déduction* et les règles sont identiques.

Cependant, pour les *vérités* et les *principes* qui nous révèlent l'existence de Dieu et la loi morale, ce n'est point en généralisant les faits qu'on les obtient, mais par un procédé immédiat de la *raison*. L'induction ici est différente de l'induction *empirique* appuyée sur l'expérimentation. La *raison* conçoit ces vérités avec leur caractère universel et absolu comme supérieures à l'expérience; c'est également ainsi qu'elle arrive à Dieu, à démontrer son *existence* et ses *attributs*.

13. — Autorité du témoignage des hommes. — Des erreurs et des sophismes.

I. — Le *témoignage des hommes* est un moyen de connaître la vérité relativement aux faits qui sont placés dans l'espace et le temps hors de notre portée. Ce moyen est infaillible, et produit la certitude quand il remplit certaines conditions, les unes relatives aux *faits*, les autres aux *témoins*.

1° Quant au *fait* en question, on doit examiner s'il est possible, s'il est facile à constater, s'il s'est passé en public ou en secret, s'il contredit ou favorise les intérêts, les passions ou les préjugés.

2° Quant aux *témoins*, on doit considérer leur nombre, leur caractère moral, leur degré d'instruction, et surtout constater si, malgré la diversité de leurs passions et de leurs intérêts, leur témoignage est unanime.

Enfin le *témoignage* doit être exprimé sous une forme claire et sans équivoque.

Ces conditions s'appliquent aux faits passés comme aux faits présents. Les faits passés en exigent d'autres, qui sont l'objet de la *critique historique*.

La *critique historique* est la méthode qui nous apprend à discerner le vrai du faux dans les témoignages relatifs aux événements passés qui sont l'objet de l'histoire.

Ces témoignages se ramènent à trois : les *traditions*, les *monuments* et les *témoignages écrits*.

1° Pour qu'une *tradition* mérite d'être crue, il faut qu'elle soit fixe, qu'elle s'accorde avec elle-même et avec d'autres traditions ou d'autres témoignages : ce qui ne peut s'appliquer qu'à quelques faits simples et éclatants.

2° Les *monuments* servent à éclairer et à confirmer l'histoire ou la tradition, quand leur *authenticité* est reconnue et que leur signification est *claire*.

3° La vraie source de l'histoire, ce sont les *témoignages écrits*. Les règles de critique qui s'y appliquent concernent leur *authenticité*, leur *intégrité* et leur *véracité*.

On reconnait qu'un livre est *authentique*, quand il est cité par les contemporains de l'auteur dont il porte le nom, quand on y aperçoit le caractère connu de l'écrivain et celui du siècle où il a écrit. Il y a des ouvrages qui d'ailleurs portent avec eux leur authenticité comme intéressant des nations entières, et ne pouvant avoir été supposés sans contredire toutes les notions du sens commun.

L'*intégrité* d'un manuscrit ou d'un livre se constate par la concordance des manuscrits. La diversité des versions elle-même permet souvent au bon sens de démêler la meilleure ou la plus probable.

La *véracité* de l'historien se détermine, comme celle des *témoins*, par son caractère et sa moralité, l'impossibilité de tromper même quand il l'aurait voulu. Il faut distinguer ici les *faits* rapportés des *appréciations* personnelles de l'auteur.

II. — *Erreurs et sophismes*. 1° L'erreur est un faux jugement accompagné de croyance; elle se distingue de l'*ignorance*, qui n'affirme rien, et du *préjugé*, qui peut être vrai.

La *cause générale* de toutes nos erreurs est l'*imperfection* de notre esprit et la *faiblesse de nos facultés*.

La première règle pour nous garantir de l'erreur, c'est de ne rien affirmer que nous ne voyions clairement, *de ne pas mettre dans nos jugements plus qu'il n'y a dans nos idées*.

Les *causes principales de nos erreurs* sont : 1° la *difficulté de bien conduire les opérations de notre esprit;* 2° la paresse, le *défaut d'attention* ou l'*inconsidération*, la précipitation de nos jugements; 3° la *passion* ou l'*intérêt*, l'amour-propre, la présomption, la vanité. Il faut y joindre la *coutume*, la soumission aveugle à l'autorité, les préjugés d'*éducation*, de *secte* et d'*école*, les *fausses associations d'idées*, etc.

Les *remèdes* à toutes ces causes sont indiqués par leur nature même.

II. Les *sophismes* sont des raisonnements captieux propres à nous induire en erreur. Ils diffèrent des *paralogismes*, où cette intention n'existe pas. On les distingue en sophismes de *raisonnement* et sophismes de *mots*, et les premiers en sophismes d'*induction* et de *déduction*. Les principaux sophismes sont: 1° *prendre pour cause ce qui n'est pas cause* (non causa pro causa); 2° le *sophisme de l'accident* (fallacia accidentis); 3° l'*énumération imparfaite;* 4° l'*ignorance du sujet;* 5° la *pétition de principe* ou *cercle vicieux;* 6° l'*équivoque* ou l'ambiguïté des termes. Le remède aux sophismes d'induction est l'*expérimentation;* aux sophismes de déduction, l'observation des *règles*, et aux sophismes de mots, la *définition*.

MORALE.

14. — Divers motifs de nos actions. — Conscience morale. — Distinction du bien et du mal. — Du devoir et de la vertu.

I. — *Divers motifs de nos actions.* Deux sortes de motifs déterminent les actions humaines : 1° les motifs sensibles : le *plaisir*, l'*intérêt*; 2° les motifs rationnels, le *bien*, le *devoir*. Quelle doit être la règle de notre conduite? Cette règle doit être fixe ou invariable, universelle et obligatoire. Or, les motifs sensibles n'offrent aucune de ces conditions. Le plaisir n'a rien de fixe, l'intérêt varie avec les individus et les circonstances. Ces motifs n'ont aucune autorité sur l'homme et n'éveillent aucune idée d'obligation. Le calcul de l'intérêt est difficile, la poursuite du bonheur incertaine. Un seul motif réunit les conditions de la loi morale : l'*honnête* ou le *devoir* : car, 1° c'est une des notions universelles de la raison; 2° il est invariable dans ses applications principales; 3° seul il a la vertu de s'imposer à l'homme et de lui commander; seul, enfin, ce principe est revêtu d'une sanction suffisante.

II. — La *conscience* est la faculté par laquelle nous distinguons le bien du mal et qui nous révèle nos devoirs. Le *sentiment moral* est la même faculté, lorsqu'elle s'exerce antérieurement à toute réflexion.

La conscience morale est une forme de la *raison* ou de l'*entendement*, qui conçoit les *vérités nécessaires* et les applique. Comme elle s'exerce dans la sphère des vertus morales, on l'appelle *raison pratique* par opposition à la *raison spéculative*.

Ses jugements sont accompagnés de sentiments particuliers qu'on appelle *sentiments moraux*. Telles sont la *satisfaction morale* et le *remords*, l'*estime* et le *mépris*, l'*admiration* et l'*indignation*, etc.

III. — La *distinction du bien et du mal* comme celle du vrai et du faux, est une application immédiate de la raison. Aussi est-elle, comme la raison, innée à tout homme et universelle; tout être raisonnable distingue le bien du mal, le juste de l'injuste, dès que son intelligence est développée. La notion du bien et du mal peut s'obscurcir, s'altérer, se dégrader; les jugements sur le juste et l'injuste peuvent différer ; mais l'idée fondamentale subsiste et l'identité reparaît dans les cas simples, quand il s'agit des principaux devoirs de la vie.

Le *devoir* est l'obligation qui s'attache à l'idée du bien pour un être libre. Tout être qui conçoit le bien et se sent libre de le réaliser est

tenu d'y conformer sa conduite. Cette obligation s'attache à tous les actes de la vie humaine.

La *vertu* est l'habitude du bien, l'observation constante et désintéressée de la loi morale, malgré les obstacles et les sacrifices qu'elle impose. Elle est le but même de la vie, et notre vraie destinée en ce monde.

15. — Mérite et démérite. — Peines et récompenses. — Sanction de la morale.

I. — Le *mérite* est le droit que la vertu acquiert au bonheur par l'effort et le sacrifice. Ce droit est inaliénable et imprescriptible. C'est une face de la justice absolue.

Le mérite est proportionné à l'effort nécessaire pour observer la loi, et au sacrifice qu'elle impose.

Le *démérite* est l'opposé du mérite. Le malheur doit suivre le mal comme le bonheur le bien. Il doit être la réparation ou l'expiation de la faute. Entre le mal moral et le malheur s'établissent ainsi un rapport et une proportion nécessaires, comme la loi qui unit le bien et le bonheur.

La *récompense* est la part de bonheur due à l'acte méritoire; la *peine*, la part de malheur également méritée par un acte coupable.

Le mérite et le démérite sont donc la base de la justice rémunératrice et pénale. La règle à observer dans la distribution des peines et des récompenses s'appelle justice *distributive.*

II. — La *sanction de la loi morale* réside dans les récompenses et les peines qui suivent son accomplissement et sa violation. Elles sont de diverses sortes : la première sanction réside dans la conscience même, c'est la *satisfaction morale* ou le *remords;* la deuxième est dans les *conséquences mêmes de nos actes*, car, à tout prendre, même en cette vie, le sort de la vertu est préférable à celui du crime ou du vice; la troisième est la sanction de l'*opinion,* l'estime ou le mépris de nos semblables; la quatrième est celle des *lois humaines.* Toutefois ces diverses sanctions sont incomplètes, elles appellent comme complément nécessaire la *sanction religieuse* des peines et des récompenses dans une autre vie.

16. — Division des devoirs. — Devoirs de l'homme envers lui-même, envers ses semblables, la famille, l'État.

Les devoirs se divisent en trois classes: 1° devoirs *envers nous-mêmes;* 2° *envers nos semblables;* 3° *envers Dieu.* (Morale indivi-

duelle, sociale, religieuse.) Les derniers viennent après la théodicée.

1° Les devoirs envers nous-mêmes peuvent se ramener à un seul, le *perfectionnement moral.*

2° Les *devoirs envers nos semblables* sont compris dans ce double précepte : *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qui te fût fait à toi-même. Fais à autrui*, etc.

3° La *famille* est d'institution naturelle ou divine. Les devoirs de ses membres, époux, père, mère, enfants, sont indiqués par les rapports qui les unissent.

4° L'*État* est la société organisée et constituée. La constitution ou forme de gouvernement varie ou est relative, le but de la société est absolu. Ce but est le développement libre des facultés individuelles, de la loi qui en règle l'exercice. Tel est le principe des gouvernements.

Le devoir des citoyens est l'obéissance aux lois et au gouvernement légitimement établi.

THÉODICÉE.

17. — Existence de Dieu. — Preuves de l'existence de Dieu.

La *méthode* pour démontrer l'existence de Dieu consiste dans une opération supérieure au *sens* et au *raisonnement*, par laquelle l'esprit s'élève du fini à l'infini, du contingent au nécessaire. De la légitimité de cette opération de l'entendement dépend la légitimité de toutes les preuves de l'existence de Dieu.

On distingue des preuves *à posteriori* et des preuves *à priori* ; des preuves *physiques*, *métaphysiques* et *morales* :

1° Les preuves *physiques* ou à *posteriori* sont tirées de la *contingence* des êtres, de la *nécessité d'un premier moteur*, de l'ordre de l'univers ou des *causes finales* ;

2° Les preuves *métaphysiques* ou *à priori* reposent sur l'*idée de l'être nécessaire*, sur l'*idée de l'infini* et sur celle de l'*être parfait* ;

3° Les *preuves morales* sont celles qui se tirent du *consentement général* et de la nécessité d'une *justice suprême* qui rétablisse l'ordre troublé dans le monde actuel par l'inégale répartition des biens et des maux.

Toutes ces preuves sont légitimes et solidaires. Elles renferment à la fois un élément *à posteriori* et un élément *à priori*, savoir : une des idées de la raison, l'idée de *cause première* ou de *cause finale*, du *parfait*, de l'*infini*. Toute la solidité du raisonnement consiste donc dans

le procédé qui s'élève du fini à l'infini, du contingent au nécessaire. Or, nier la légitimité de ce procédé, c'est nier la certitude de la plus haute faculté de l'esprit. L'athéisme conduit au scepticisme.

18. — Principaux attributs de Dieu. — De la Providence. — Réfutation des objections tirées du mal physique et du mal moral.

I. — *Attributs.* — Les attributs appelés *métaphysiques et moraux* sont ceux qui dérivent de l'essence même de Dieu comme être infini. Tels sont l'*éternité*, l'*immensité*, l'*unité*, l'*immutabilité*. Ils se déduisent immédiatement de la notion de Dieu et de son existence.

D'autres attributs appelés *moraux* répondent à l'idée de Dieu comme être intelligent et moral. Nous en trouvons en nous l'image imparfaite. Ainsi Dieu a une *intelligence*, une *volonté* parfaites. Il jouit d'une félicité sans bornes. La *sagesse*, l'*omniscience*, la *toute-puissance*, la *bonté*, la *justice*, la *saintelé*, se déduisent également de l'idée de l'être parfait et de la connaissance que nous avons en nous-mêmes de ces qualités qui font l'excellence de l'être moral.

II. — *Providence.* — On appelle providence l'action par laquelle Dieu gouverne le monde et règle les affaires humaines. Elle se prouve : 1° par l'idée même de Dieu et de ses attributs, la *sagesse*, la *puissance*, la *bonté* et la *justice ;* 2° par le fait même de la conservation ou de l'ordre dans l'univers physique et moral. Cet ordre est inexplicable sans un régulateur suprême et une cause intelligente qui règle la marche et le cours des événements.

Les *objections* tirées du *mal physique* et du *mal moral* se réfutent de la manière suivante :

1° Le *mal physique* est un résultat de la nature des êtres finis. Dieu seul, étant parfait, n'est sujet ni à l'altération ni à la destruction qui atteignent les êtres créés.

En ce qui touche la condition humaine, la vie est une *épreuve ;* la souffrance en est la condition inévitable. La *vertu* consiste à lutter contre l'adversité et à supporter courageusement le malheur.

2° Le *mal moral* est l'infraction à la loi morale. Les crimes et les vices ne peuvent être un sujet d'accuser la *Providence,* car ils sont le fait de la *liberté* de l'homme. On ne peut dire que Dieu en est la cause indirecte; s'il a donné à l'homme la liberté, c'est qu'elle est en soi un bien, et il a voulu qu'il en fît un bon usage. Elle est la condition du bien moral ou de la vertu et d'un bonheur mérité.

Quant à l'*injuste répartition des biens et des maux*, elle ne peut être une objection que dans le cas où l'on n'admettrait pas un autre monde, et que l'on nierait l'immortalité de l'âme.

19. — Destinée de l'homme. — Preuves de l'immortalité de l'ame. — Morale religieuse ou devoirs envers Dieu.

I. — La *destinée de l'homme* ici-bas consiste à faire le bien, à pratiquer la *vertu*, et, par la vertu, à mériter le *bonheur;* au point de vue religieux, c'est d'obéir à la volonté de Dieu, et de mériter d'entrer en partage de sa félicité.

La destinée actuelle suppose donc une destinée future et l'immortalité de l'âme.

II. — *Immortalité de l'âme.* — Les preuves de l'immortalité de l'âme se tirent : 1° de son *immatérialité;* 2° de la *nature de ses facultés;* 3° de l'idée de *justice;* 4° du *consentement général.*

1° L'âme, étant simple, ne peut périr comme le corps par décomposition ; aucune des causes qui entraînent la destruction des corps ne peut agir sur elle. Pour l'anéantir, un acte du créateur, analogue à celui qui l'a tirée du néant, serait nécessaire.

2° Toutes nos *facultés* aspirent à se développer : or, aucune ne peut atteindre en cette vie son véritable développement ; cette disproportion entre les facultés humaines et leur objet serait contraire à l'idée de Dieu et de ses attributs. Car en donnant à la plus noble de ses créatures des facultés inutiles et impuissantes, il n'aurait pas su, dans son œuvre, proportionner les moyens à la fin. De plus, en plaçant cette contradiction dans l'homme, il l'aurait prédestiné au malheur, ce qui répugne à toutes nos idées sur la sagesse et la bonté divines.

A cette preuve se rattache le *désir de l'immortalité.*

3° La raison conçoit entre la *vertu* et le *bonheur*, le *vice* et le *malheur*, un rapport et une proportion qui constituent la *justice* même. Or, ce rapport et cette proportion sont loin d'être réalisés en cette vie. Donc la *justice* exige une autre vie où le rapport soit rétabli.

4° Le *consentement général* ou la croyance universelle à l'immortalité de l'âme est une confirmation de toutes ces preuves.

III. — *Morale religieuse.* — Tous nos devoirs envisagés dans leur principe sont des devoirs envers Dieu, source de tout bien, ou le bien suprême. Mais il y a une classe particulière de devoirs qui ont directement Dieu pour objet. L'ensemble des actes qu'ils déterminent forment le *culte* à la fois *intérieur*, *extérieur* et *public*. L'adoration, l'amour, le respect, la reconnaissance, la prière, en forment les éléments essentiels.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

20. — Notions d'histoire de la philosophie.

L'histoire de la philosophie se divise en trois grandes époques : *Philosophie ancienne*, *Philosophie du moyen âge*, *Philosophie moderne.*

I. **Philosophie ancienne.** — C'est principalement pour nous la *philosophie grecque*, dont la philosophie *romaine* n'est qu'un appendice et une imitation. Elle commence à Thalès (600 ans av. J.-C.) et finit au VI[e] siècle de l'ère chrétienne. On y distingue trois périodes : la première, de Thalès à Socrate, n'est qu'une préparation ; la seconde, de Socrate à l'école d'Alexandrie, comprend le développement original de la pensée grecque et voit éclore tous les grands systèmes; la troisième, l'école d'Alexandrie, est une tentative de conciliation de tous les systèmes et de tous les dogmes pour lutter contre la religion chrétienne.

1[re] Période. *De Thalès à Socrate.* — Les systèmes de cette époque sont des spéculations sur l'origine et la formation du monde, et ses lois générales. Elle offre d'abord deux écoles : l'école *ionienne* et l'*école italique*. L'une, qui a pour chef Thalès, est une école de physiciens; l'autre, fondée par Pythagore, est une école de mathématiciens et d'astronomes; elles sont entre elles comme le *sensualisme* ou l'*empirisme*, et l'*idéalisme* ou le *rationalisme.*

École ionienne. Thalès, qui en est le chef, admit comme principe des choses l'*eau* ou l'élément humide; *Anaximandre,* son successeur, l'*infini* ou l'indéterminé; *Anaximènes* et Diogène d'Apollonie, l'*air.* Plus tard, *Héraclite* d'Éphèse considéra le *feu* comme l'agent universel.

École italique. — *Pythagore* et ses disciples regardèrent les *nombres* comme les principes des choses; ils cherchèrent à expliquer les phénomènes du monde physique et moral par les propriétés ou les lois mathématiques. Le génie de Pythagore influa beaucoup sur celui des plus éminents philosophes des âges postérieurs.

École éléatique. — Après Pythagore et son école, *Parménide* d'Élée, disciple de Xénophane, fonde le *panthéisme* mathématique. Niant le témoignage des sens et la pluralité des êtres, il ne reconnaît qu'un

être *un*, *absolu*, éternel et immobile. Son disciple *Zénon* d'Élée nia le mouvement et créa la dialectique.

École atomistique. — L'école ionienne fut suivie d'une autre école qui formula nettement le matérialisme. Selon *Leucippe* et *Démocrite*, il n'y a d'autre existence que la matière ou les *atomes* qui, se mouvant éternellement dans le vide, ont formé, par leur rencontre et leurs diverses combinaisons, le monde avec toutes ses parties et les êtres qui le remplissent. Épicure adopta plus tard ce système, qui est au fond celui de tous les philosophes matérialistes.

Empédocle réunit les quatre éléments : l'*eau*, la *terre*, l'*air* et le *feu;* il y ajouta deux autres principes, l'*amitié* et la *discorde*.

Anaxagore, le plus illustre de ces philosophes et l'ami de Périclès, fut le premier qui reconnut un *esprit* (νοῦς) ordonnateur de l'univers, à côté de la matière composée d'*homœoméries* ou parties similaires.

Sophistes. — Cette époque se termine par l'apparition des sophistes, dont le savoir universel, mais superficiel et frivole, discrédita la philosophie et menaçait de dissoudre les croyances morales. Les principaux sophistes furent *Gorgias* et *Protagoras*.

2e Période ou *Socratique*. — *Socrate*, le fondateur de la philosophie morale dans l'antiquité, ramena la philosophie des spéculations physiques à l'étude de l'homme. Sa maxime : *Connais-toi toi-même*, indique sa méthode. Il combattit la fausse sagesse des sophistes, et, le premier, enseigna rationnellement ces grandes vérités : Dieu, la Providence, la spiritualité de l'âme et son immortalité. Par son caractère, sa vie et sa mort, il mérita d'être placé parmi les grands noms de l'humanité.

Les écoles *cyrénaïque*, *cynique* et *mégarique*, issues de Socrate, marquent la transition à d'autres plus importantes.

1° *Académie ancienne.* — *Platon* fut un des plus beaux génies de l'antiquité. Son système, où la méthode de Socrate, devenue plus savante et s'alliant aux spéculations précédentes, prend le nom de dialectique, fut l'*idéalisme*. La base en est la *théorie des idées*, types éternels des êtres, reflets de l'intelligence divine, qui apparaissent à la fois dans l'univers et dans la raison humaine. Ses dialogues sont des chefs-d'œuvre de l'art et de la pensée philosophique. Sa morale, par son élévation et sa pureté, a mérité d'être appelée la préface humaine de l'Évangile.

2° *École péripatéticienne.* — *Aristote*, disciple de Platon, génie plus sévère et plus positif, embrassa la science tout entière et en cultiva toutes les parties. La base de son système est sa théorie des quatre principes (*matière*, *forme*, *cause efficiente* et *cause finale*). La forme en est la *logique*, qu'il créa en entier, et dont le centre est la théorie du syllogisme. Sa morale est moins élevée que celle de Platon, mais sa

politique est supérieure. Il donna à la science son langage et fut ainsi le précepteur de l'esprit humain, surtout au moyen âge, où son autorité fut invoquée à côté de celle de l'Église.

3° *Épicuréisme. Stoïcisme.* (*Épicure, Zénon.*) — Après ces deux grands systèmes se fait sentir la décadence de la philosophie grecque, dont la morale devient presque l'unique objet. *Épicure* donna pour but à la vie humaine le *plaisir;* Zénon, l'*honnête* ou la *raison :* de là deux écoles opposées. Le *stoïcisme* vrai, mais exclusif, tombe dans l'exagération et la subtilité, mais il produit néanmoins de grands et nobles caractères. La philosophie épicurienne, retenue dans certaines bornes par la sagesse de son fondateur, engendre à Rome toutes ses conséquences et favorise la corruption des mœurs, auxquelles elle sert de prétexte et d'excuse chez les esprits cultivés.

4° *Pyrrhonisme.* — Frappé de la diversité des opinions, Pyrrhon se renferme dans le doute universel, et professe l'indifférence absolue comme terme de la sagesse. Il formula le *scepticisme* et lui donna son nom.

5° *Nouvelle Académie.* — Le même spectacle de la diversité des opinions conduisit aussi les nouveaux académiciens *Arcésilas* et *Carnéades* à nier la certitude et à reconnaître que la vérité est *incompréhensible;* mais au doute absolu et à la négation de la vérité ils substituent la probabilité et la vraisemblance; d'où le *probabilisme* de la nouvelle Académie.

Philosophie romaine. — Imitation de la philosophie grecque, elle en prit, conformément au génie de Rome, surtout le côté pratique. Elle est représentée par *Cicéron* qui, en spéculation, adopte le probabilisme de la nouvelle Académie, mais qui, en morale, se rapproche du stoïcisme tempéré par les doctrines de Platon et d'Aristote (éclectisme). *Lucrèce* mit en vers la physique de Démocrite et d'Épicure. *Sénèque, Épictète* et *Marc-Aurèle* développèrent la pensée stoïcienne; le souffle chrétien se fait sentir dans leurs écrits.

3e Période. *École d'Alexandrie.* — Combinaison de tous les systèmes, cette philosophie débute par l'*éclectisme* et finit par le *mysticisme;* elle essaye de fondre ensemble toutes les doctrines et tous les dogmes du paganisme pour les opposer au christianisme; elle aboutit à un nouveau système où prédomine l'élément platonique et mystique; de là son titre de *néoplatonisme.* D'abord *Philon le Juif* cherche à concilier la pensée de Platon avec la tradition mosaïque; il platonise le judaïsme et judaïse le platonisme. — *Ammonius* fonda l'éclectisme alexandrin en s'efforçant d'accorder Platon et Aristote sur les points principaux de leur philosophie. — *Plotin* développa ce système avec éclat et profondeur. Son rationalisme mystique est consigné dans ses traités, réunis par Porphyre sous le nom d'*Ennéades;* c'est, avec les

écrits de Proclus, le plus riche trésor de la philosophie alexandrine. — *Porphyre* et *Jamblique* sont surtout connus comme adversaires du christianisme. — *Proclus*, l'esprit le plus vaste et le plus savant de cette école, embrassant toutes les connaissances de son temps, fit un dernier effort pour les concilier et en former un système. Il développa sa pensée sous la forme de commentaires des écrits de Platon. Après lui l'école décline, bientôt se disperse jusqu'à ce que le décret de Justinien (519) vienne fermer les écoles de la philosophie grecque.

Quant à la *Philosophie des Pères de l'Église*, on y trouve l'alliance de la pensée chrétienne avec les doctrines spiritualistes de la Grèce, en particulier celles de Platon et des Alexandrins (*saint Augustin, saint Clément, saint Justin.*)

II. Philosophie du moyen âge. — Le caractère de la *scolastique* est la subordination de la philosophie à la théologie. Elle se divise en trois périodes, distinguées par l'élément qui y prédomine et par les diverses phases que présente la grande querelle des *réalistes* et des *nominaux*.

1re Période (du IXe au XIIIe siècle). — La philosophie y est soumise à la théologie (*ancilla theologiæ*). On voit naître la querelle du *réalisme* et du *nominalisme*. Un troisième système, le *conceptualisme*, celui d'*Abailard*, essaye inutilement de les concilier. Le plus grand métaphysicien de cette époque fut saint *Anselme*, l'auteur du *Monologium* et du *Proslogium*, où il expose sa preuve de l'existence de Dieu par l'être parfait (voy. Précis, p. 661).

2e Période (XIVe siècle). — La philosophie s'unit plus étroitement à la théologie. Le réalisme l'emporte sans tomber dans l'exagération. A cette époque appartiennent les plus grands noms de la scolastique : *Albert le Grand* et saint *Thomas d'Aquin*. Saint Thomas surtout représente le plus haut point de perfection qu'atteignit la philosophie au moyen âge. Sa *Somme de théologie* (*Summa theologiæ*), vaste compendium, est le plus grand monument de la scolastique. *Duns Scott*, *Raymond Lulle*, et en particulier *Roger Bacon*, ont aussi des noms illustres.

3e Période (XVe siècle). — La lutte reprend vivement entre le réalisme et le nominalisme. Celui-ci l'emporte, et alors commence à s'opérer la séparation de la philosophie et de la théologie. Les plus célèbres nominalistes furent : *J. Occam*, *Buridan*, *Pierre d'Ailly*. A côté d'eux se distinguent des mystiques plus illustres encore : *Gerson*,

Nicolas Clémengis et *Thomas à Kempis*, l'auteur présumé de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Renaissance. — Au xvie siècle, tous les systèmes de l'antiquité reparaissent ; ils sont étudiés et interprétés avec ardeur. L'autorité d'Aristote est ébranlée (*Ramus*). Platon l'emporte à son tour et trouve de zélés disciples (*Marsile Ficin*). Beaucoup de rêves mêlés à de hardies conceptions, voilà ce qu'on trouve dans les écrits de cette époque, où manque la méthode (*Agrippa, Cardan, Paracelse*). Plusieurs de ces esprits expient sur le bûcher ou dans la prison la hardiesse de leurs idées (*Vanini, Jordano, Bruno, Campanella*). On voit poindre l'esprit moderne.

III. Philosophie moderne (xviie siècle). — *Bacon. Descartes.* — La philosophie moderne fut fondée par Bacon et Descartes. *Bacon* proclama la méthode des sciences physiques, *l'observation et l'induction*, dont il exposa les principes dans le *Novum organum*. Il prévit et annonça les découvertes de la science moderne, ainsi que ses applications aux arts et à l'industrie. Mais sa méthode manque d'universalité, elle n'embrasse qu'un ordre des connaissances humaines.

I. *Descartes* fut le vrai fondateur de la philosophie moderne. Sa méthode renouvelle la science tout entière : c'est le *libre examen* appliqué à tous les objets de la pensée. Dans son *doute méthodique*, il examine la base des connaissances humaines. En substituant à l'autorité l'*évidence de la raison* comme *critérium* de la vérité, il renverse la scolastique. Après avoir essayé de douter de tout, il pose comme fondement de la science la *pensée* dans son *Cogito, ergo sum*. C'est le pendant du *connais-toi toi-même* de Socrate avec plus de rigueur. Il crée aussi tout un système qui est un spiritualisme exagéré, mais qui contient d'impérissables vérités (Dieu, l'âme, sa spiritualité, etc.).

II. Les successeurs de Descartes furent *Malebranche, Spinosa, Locke, Leibnitz.*

Exagérant la pensée de Descartes en ôtant toute vérité aux sens, *Malebranche* aboutit à la *vision en Dieu*. La passivité de l'âme comme il la conçoit le conduit au *système de la grâce*, et la séparation absolue de l'âme et du corps, à l'*occasionalisme*. Il n'en est pas moins un grand métaphycisien et un admirable écrivain.

Spinosa, plus hardi et non retenu par l'orthodoxie, pousse à la dernière limite les principes de Descartes. Selon lui, il n'y a qu'une seule *substance* dont les deux *attributs* que nous connaissons, l'*étendue* et la *pensée*, se déterminent en une infinité de *modes*. Tous les êtres, les

corps et les esprits ne sont donc que des modes de la substance universelle. Ce système, exposé sous une forme géométrique, est la formule la plus nette du panthéisme moderne.

Locke, en admettant l'esprit général de la méthode de Descartes, entre dans la voie empirique et réagit contre la tendance idéaliste de sa philosophie. Il refait l'analyse de l'entendement et combat les *idées innées*. Selon lui, la connaissance a son origine dans la *sensation* et la *réflexion*. Il lègue ainsi le sensualisme au XVIIIe siècle.

Leibnitz, avec son vaste génie, essaye de corriger ces systèmes opposés et de les concilier dans un système plus vrai dont la base est une nouvelle notion de la *substance*. Le monde est composé de substances simples et actives ou de *monades*, émanées d'une monade infinie qui est Dieu. Tous les êtres ont donc au fond la même substance; ils diffèrent en degrés et par leurs propriétés diverses. L'*harmonie préétablie* est une autre face indépendante de ce système comme *l'optimisme*, qui, bien compris, n'a, dans sa généralité, rien que de raisonnable.

Au XVIIIe *siècle*, en Angleterre et en France, domine le sensualisme. Partant des données de Locke, *Berkeley* et *Hume* en déduisent le scepticisme. En France, *Condillac* simplifie le système de Locke en supprimant la *réflexion* et en ramenant tout à la *sensation*. Les encyclopédistes (*Diderot*, *d'Alembert*, *Voltaire*, etc.) agitent les questions sociales et religieuses. *Rousseau* proteste contre le matérialisme au nom du sentiment. — D'autre part, l'*école écossaise* (*Hutcheson*, *Ferguson*, *Smith*, *Reid*) relève le spiritualisme en rétablissant l'observation de l'âme par la conscience et en faisant appel au *sens commun*.

Philosophie allemande. — En Allemagne, à la fin de ce siècle, commence un nouveau et vaste mouvement philosophique qui doit se prolonger dans le suivant. *Kant*, le fondateur de cette philosophie, reprenant l'œuvre de Socrate et de Descartes, refait l'analyse et la critique de l'entendement. Dans sa *Critique de la raison pure*, il sépare l'élément rationnel de la connaissance; il l'analyse et le discute; il nie son objectivité en spéculation et rétablit en pratique les vérités morales. Son esprit se communique partout. Son disciple *Fichte*, logicien hardi, tire de ses prémisses un *idéalisme* qui concentre dans le *moi* l'univers et Dieu (idéalisme subjectif). L'impossibilité d'accepter ce résultat provoque une réaction : *Schelling* rétablit l'objet (*la nature*) dans ses droits (Philosophie de la nature). Cherchant à concilier les termes opposés (le sujet et l'objet), il pose en principe l'*identité* des contraires (système de l'identité). L'*absolu*, à la fois sujet et objet, infini et fini, produit l'univers physique et moral par une évolution éternelle. — *Hégel* admet un principe analogue, l'*idée* dont le mouvement *logique* ou *dialectique* engendre l'univers, la nature et l'humanité. — Ici

s'arrête le mouvement de la philosophie allemande. Ces systèmes sont attaqués, leurs vices sont dévoilés ; la pensée entre dans une phase de critique et d'érudition ou de recherches positives et historiques.

En France, au commencement de ce siècle, se manifeste une réaction contre le sensualisme. Elle commence par un disciple de Condillac, *M. Laromiguière*. Elle se continue par *M. Royer-Collard, M. de Biran* et par *M. Cousin*, qui relève avec éclat le drapeau du spiritualisme et donne une forte impulsion aux études d'histoire de la philosophie.

Aujourd'hui le mouvement de la pensée philosophique semble s'être arrêté. Les divers systèmes se disputent les esprits. Le positivisme et le scepticisme, sauf les exceptions, menacent d'envahir les âmes. Mais l'esprit humain ne peut ni s'arrêter ni s'endormir. Des travaux accumulés de la science et de l'histoire sortira une philosophie nouvelle. Sa condition de succès est le respect des grandes vérités morales : Dieu, l'âme, la liberté, la loi morale. Quant à la partie positive de la science philosophique, son sort est indépendant de celui des systèmes. Les faits observés et les vérités acquises subsistent, et le nombre, aux yeux des esprits non aveuglés ou superficiels, s'en accroît tous les jours.

MEMENTO

DE L'ANALYSE DES AUTEURS

I. CICÉRON. — De officiis.

Cicéron composa ce livre pour son fils Marcus, qui étudiait la philosophie à Athènes. Adoptant la division du stoïcien Panétius, il traite : 1° de l'*honnête*; 2° de l'*utile*; 3° de l'*honnête* et de l'*utile* comparés.

Livre I. — *De l'honnête.* — Cicéron définit l'honnête, la *conformité à l'ordre dans les conseils et dans les actes* (*ordo in factis dictisque*). Il lui assigne quatre sources : la *prudence*, la *justice*, le *courage* et la *tempérance*. La *prudence* consiste dans l'intelligence de la vérité (*perspiciéntia veri*) et dans le discernement (*solertia*). La *justice* a pour but de conserver la société en rendant à chacun ce qui lui est dû (*in societate tuenda tribuendoque suum cuique.*) Le *courage* réside dans la grandeur et la force de l'*âme* (*animi magnitudine et robore*); la *tempérance*, dans l'ordre et la mesure des actions et des paroles (*in omnium quæ fiunt atque dicuntur ordine et modo*). Cicéron développe ensuite chacune de ces vertus et les devoirs qui s'y rattachent.

Livre II. — *De l'utile.* — Le second livre, qui contient plus de conseils que de préceptes, met en lumière ce grand principe que *l'utile et l'honnête sont inséparables et que l'honnête engendre l'utile.* Cicéron s'attache à démontrer la vérité de cette maxime, en parcourant les principales situations de la vie privée ou publique et en faisant voir que les meilleurs moyens de se procurer le bonheur, d'acquérir l'estime et d'arriver aux honneurs et à la fortune, c'est la pratique de toutes les vertus telles que la prudence, la justice et la bonne foi, le courage et la tempérance, la libéralité.

Livre III. — *De l'honnête et de l'utile.* — Ce livre a pour objet de montrer la règle à suivre quand l'*honnête* et l'*utile* paraissent s'opposer. Cicéron nie cette opposition et soutient qu'elle n'est qu'apparente. Selon lui, l'utile est toujours compris dans l'honnête et ne peut exister hors de lui : il serait par conséquent honteux de balancer un moment entre l'honnête et l'utile.

II. DESCARTES. — Discours de la Méthode.

Ce discours est divisé, pour la commodité du lecteur, en six parties, dont voici les titres : 1° *Considérations touchant les sciences:*

2° *Principales règles de la méthode ;* 3° *Quelques règles de morale tirées de cette méthode ;* 4° *Raisons par lesquelles* on prouve *l'existence de Dieu et de l'âme humaine qui sont les fondements de la métaphysique :* 5° *Ordre des questions de physique*, etc. ; 6° *Quelles choses sont requises pour aller plus avant en la recherche de la nature ?*

Descartes y raconte comment il a été amené successivement à douter de la vérité de ce qu'il avait appris de ses maîtres et dans les livres ; comment le spectacle de la diversité des opinions et des mœurs confirma cette disposition dans son esprit ; ayant pris la résolution d'étudier en lui-même et de refaire toutes ses connaissances, il passe en revue ses propres facultés et révoque en doute leur véracité. Dans la *quatrième* partie, Descartes raconte comment il sortit de ce doute et découvrit cette première vérité qui doit servir de fondement à la science et à la philosophie : il remarque qu'il y a une vérité dont il ne peut pas douter, et qui échappe à toutes les suppositions que l'on peut imaginer. C'est sa pensée et son existence attestées par sa pensée. Il la formule ainsi : *Je pense, donc je suis.* Puis il entreprend de relever sur cette base les vérités fondamentales de la *métaphysique :* la *spiritualité de l'âme*, le *principe de la certitude* et l'*existence de Dieu.*

Les deux dernières parties, consacrées, l'une à l'ordre des questions de physique, l'autre à des considérations personnelles, n'ont pas la même importance.

III. Logique de PORT-ROYAL.

La logique de *Port-Royal*, dont l'auteur principal est *Arnauld*, a été rédigée dans le but de simplifier la logique scolastique. Elle se distingue par sa clarté et l'abondance des exemples.

Outre les *deux discours* remarquables qui servent d'introduction, elle est divisée en *quatre parties*, d'après les quatre opérations de la pensée : *percevoir, juger, raisonner, ordonner.*

La Première traite des *idées*, de leur nature, de leur origine, de leurs diverses espèces, des définitions propres à remédier à la confusion des idées.

La Deuxième contient l'analyse du *jugement* et de la *proposition*, des diverses propositions, de leur opposition et de leur conversion, de deux propositions en grand usage dans la *science :* la *définition* et la *division.*

La Troisième partie renferme la théorie du *syllogisme*, ses règles, ses *figures* et ses *modes*, les *lieux communs* de logique et deux *chapitres* sur les *sophismes*, dont le dernier est de Nicole.

La Quatrième, presque toute empruntée à Descartes et à Pascal, est consacrée à la *méthode*. Les deux méthodes d'*analyse* et de *synthèse* y sont décrites en elles-mêmes et dans leurs applications, surtout aux mathématiques. On donne des règles relatives aux *axiomes*, aux *défi-*

nitions et à la *démonstration*. Elle se termine par l'indication de quelques principes applicables aux faits de la *croyance* humaine.

Malgré les mérites de cette logique, on y reprend la multiplicité des exemples théologiques, la certitude omise, l'induction non mise à sa place et la méthode historique à peu près négligée.

IV. BOSSUET. — Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.

Ce livre, qui fut composé pour l'instruction du Dauphin, fils de Louis XIV, contient l'exposition succincte des principales vérités de la philosophie qui se rattachent à ses deux grands objets, *Dieu* et l'*homme*.

Bossuet, fidèle à la méthode de Socrate et de Descartes, part de l'homme pour s'élever à Dieu.

Chapitre I. — *De l'âme.* — Bossuet y décrit les *opérations sensitives* et les *opérations intellectuelles*. Les sensations, les passions, l'imagination, puis l'*entendement*, la distinction de l'entendement et des sens ou de l'imagination, sont passés en revue. Il décrit ensuite la *volonté*, qu'il attribue à l'entendement.

Chapitre II. — *Du corps.* — Ce chapitre est un abrégé d'anatomie ou de physiologie. Bossuet y montre surtout la correspondance des diverses parties ou des organes du corps humain.

Chapitre III. — *De l'union de l'âme et du corps.* — Il étudie ensuite les rapports des deux substances. Il distingue ce qui est du corps et cè qui est de l'âme, marque leur action réciproque; il s'attache surtout à faire ressortir la supériorité de l'âme sur son instrument et l'empire que la volonté exerce sur le corps.

Chapitre IV. — *De Dieu, créateur de l'âme et du corps.* — Bossuet, s'appuyant sur les résultats précédents et l'étude de l'homme dans son âme et dans son corps, en tire les preuves de l'existence de Dieu. Il démontre : 1° que l'âme et le corps, la structure du corps et les facultés de l'âme ne peuvent être que l'œuvre d'un grand dessein; ce qui prouve une *cause intelligente* et sa haute sagesse. Il tire une autre preuve des *vérités éternelles* de la raison, qui ont leur type et leur principe dans l'entendement divin. Une troisième lui est fournie par l'imperfection de notre intelligence et par l'idée d'un *être parfait*. De Dieu, Bossuet revient à l'homme fait à l'image de Dieu, et dont la nature s'explique par son origine.

Chapitre V. — *De la différence de l'homme et de la bête.* — Dans ce chapitre complémentaire, où Bossuet démontre la supériorité de l'homme sur les animaux, il fait ressortir ce qu'il y a d'exagéré dans ce qu'on a dit de leur intelligence. Les animaux n'inventent rien, ne raisonnent pas, l'instinct ne leur appartient pas, ils sont incapables de perfectionnement.

Ce livre porte l'empreinte du génie de Bossuet et de sa haute raison; son auteur n'a pas cherché à être original, mais il a choisi et exposé d'une manière qui n'appartient qu'à lui ce qu'il y a d'excellent dans les doctrines des grands philosophes anciens et modernes, Aristote, Platon, saint Augustin et Descartes.

V. FÉNELON. — Existence de Dieu.

Cet ouvrage est divisé en deux parties; l'une contient les preuves *physiques*, la seconde les preuves *métaphysiques* de l'existence de Dieu.

Première partie. — Elle est tout entière remplie par l'exposition de la preuve dite des *causes finales*, celle qui est tirée de l'*ordre de l'univers* et des merveilles qui éclatent dans son ensemble et dans toutes ses parties. Elle peut se résumer ainsi : Tout ouvrage qui révèle un dessein, une appropriation parfaite des parties à une fin, suppose une *cause intelligente*. Or, le monde offre partout cette exacte appropriation entre les fins et les moyens : donc il existe une cause du monde intelligente, souverainement sage et toute-puissante.

Le développement de la mineure de ce raisonnement fournit à l'auteur une magnifique description des merveilles de la nature dans son ensemble et les principaux êtres qu'elle renferme : le soleil, la terre, les plantes, les animaux, l'homme surtout, qu'il considère à la fois dans son corps et dans son âme, et dans leur correspondance.

L'analyse des facultés de l'âme, des idées et des vérités éternelles de sa raison, est des plus remarquables par sa profondeur et son éloquence. Fénelon réfute le système des *épicuriens*, et termine par cette conclusion : S'il faut tant de pénétration pour remarquer l'ordre et le dessein merveilleux de la structure du monde, combien à plus forte raison en a-t-il fallu pour le former !

Deuxième partie. — Fénelon y suit pas à pas la méthode de Descartes. Il débute par le *doute méthodique;* il pose, comme Descartes, la *pensée* comme premier principe de la science, l'*évidence* comme *critérium* de la vérité. Comme lui, il part de la pensée pour démontrer Dieu par l'*idée de l'être parfait* ou la notion de l'*infini* gravée dans nos âmes. Il termine par l'exposé des principaux attributs de Dieu, l'*unité*, l'*éternité*, l'*immutabilité*. Cette partie renferme aussi une réfutation du *spinosisme*.

FIN.

PARIS. — IMPRIMERIE DE J. CLAYE, RUE SAINT-BENOIT, 7.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Avant-Propos I

INTRODUCTION.

CHAP. I. Object de la Philosophie; son utilité, ses rapports avec les autres sciences. 1

CHAP. II. De la méthode philosophique 21

CHAP. III. Division de la philosophie. 28

PSYCHOLOGIE.

CHAP. I. Object, division et légitimité de cette science . . . 33

CHAP. II. Théorie des facultés de l'âme. 41

CHAP. III. SENSIBILITÉ.

Art. I. Caractères généraux de la sensibilité. . . 48

Art. II. Analyse des faits sensibles; sensations, sentiments, affections, passions 52

Art. III. Lois, principe et fin de la sensibilité; sa place dans le développement de nos facultés. . 64

CHAP. IV. INTELLIGENCE.

Caractères généraux; division des facultés intellectuelles 71

CHAP. V. FACULTÉS INTELLECTUELLES.

Art. I. Sens intime. 76

Art. II. Perception externe. 80

Art. III. Mémoire. 92

Art. IV. Imagination (association des idées). . . 102

Art. V. Raison ou Entendement. 118

CHAP. VI. OPÉRATIONS INTELLECTUELLES. 136

Art. I. Attention 137

Art. II. Abstraction. 143

Art. III. Comparaison 146

Art. IV. Généralisation. . . . . *Ibid.*

Art. V. Jugement. 148

Art. VI. Raisonnement. 151

Pages.

CHAP. VII. DES IDÉES OU DES PRODUITS DE L'INTELLIGENCE.
ART. I. Nature des idées 153
ART. II. Origine des idées 156
ART. III. Formation des idées. 167

CHAP. VIII. DU LANGAGE.
ART. I. Des signes et du langage en général . . . 173
ART. II. Influence du langage sur la formation des idées. 179
ART. III. Du perfectionnement du langage. . . . 186

CHAP. IX VOLONTÉ.
ART. I. De l'activité et de ses différentes formes . 194
ART. II. Analyse de la volonté. 203
ART. III. De la liberté 211

CHAP. X. DE L'AME.
ART. I. Méthode pour établir la spiritualité de l'âme 224
ART. II. Preuves de la spiritualité de l'âme . . . 227
ART. III. Examen du matérialisme 242
De l'union de l'âme et du corps 254

LOGIQUE.

Objet et division de la Logique; son utilité; ses rapports avec les autres sciences. 257

SECTION I. — DE LA VÉRITÉ DE NOS CONNAISSANCES.

CHAP. I. De la CERTITUDE. 270
CHAP. II. Du SCEPTICISME. 291

SECTION II. — THÉORIE DES FORMES DE LA PENSÉE ET DU RAISONNEMENT.

CHAP. I. DES IDÉES 308
ART. I. Des différentes espèces d'idées 309
ART. II. De la définition 318
ART. III. De la division et de la classification . . 325
CHAP. II. DU JUGEMENT. 332
CHAP. III. DU RAISONNEMENT. 337
ART. I. Du raisonnement en général . . . . . . *Ibid.*
ART. II. Du syllogisme et de ses règles. 342
ART. III. De la démonstration. 352
ART. IV. Des sophismes 363
CHAP. IV. DE L'USAGE DU SYLLOGISME 376

SECTION III. — DE LA MÉTHODE ET DES DIFFÉRENTES MÉTHODES.

Pages.

CHAP. I. DE LA MÉTHODE EN GÉNÉRAL 388
ART. I. Règles générales. Règles de Descartes . . *Ibid.*
ART. II. De l'analyse et de la synthèse 396

CHAP. II. MÉTHODE DES SCIENCES EXACTES. — Définitions, axiomes, démonstration 408

CHAP. III. MÉTHODE DES SCIENCES PHYSIQUES 415
ART. I. Objet des sciences physiques. . . . . . *Ibid.*
ART. II. Méthode expérimentale, observation, expérimentation. 418
ART. III. Induction 421
ART. IV. Analogie, hypothèses 432

CHAP. IV. MÉTHODE DES SCIENCES MORALES. 442

CHAP. V. MÉTHODE HISTORIQUE 460
ART. I. Autorité du témoignage des hommes. . . 461
ART. II. Règles de la critique historique 467

CHAP. VI. DES CAUSES DE NOS ERREURS, ET DES MOYENS D'Y REMÉDIER 472

MORALE.

Objet et division de la Morale; son utilité; ses rapports. . . . 491

SECTION I. — DE LA LOI MORALE.

CHAP. I. RÉFUTATION DES FAUX SYSTÈMES DE MORALE . . . 505
ART. I. Caractères de la loi morale. . . . . . . *Ibid.*
ART. II. Des divers systèmes de morale : 1° Morale du plaisir; 2° de l'intérêt; 3° du sentiment; 4° morale mystique et théologique 507

CHAP. II. DU BIEN 532

CHAP. III. DU BONHEUR.
Accord du bien et du bonheur; sanction de la loi morale. 554

SECTION II. — MORALE PARTICULIÈRE.

CHAP. I. MORALE INDIVIDUELLE 565
ART. I. Devoirs envers l'âme 566
ART. II. Devoirs envers le corps. 571

Pages.

CHAP. II. MORALE SOCIALE. 579
Art. I. Devoirs envers nos semblables 580
Art. II. De la Famille 587
Art. III. De l'État. 591
Art. IV. Fondements du droit civil et de la propriété 597

THÉODICÉE.

Objet et importance de la Théodicée, ses rapports 601
CHAP. I. DE L'EXISTENCE DE DIEU 605
CHAP. II. DES ATTRIBUTS DE DIEU. 617
CHAP. III. DE LA PROVIDENCE. 628
Art. I. De la création . . . . *Ibid.*
Art. II. De la Providence. 632
CHAP. IV. OBJECTIONS CONTRE LA PROVIDENCE 638
Art. I. Du mal physique. 640
Art. II. Du mal moral. 649
CHAP. V. MORALE RELIGIEUSE, DEVOIRS ENVERS DIEU . . . 659
CHAP. VI. DESTINÉE DE L'HOMME, IMMORTALITÉ DE L'AME. . 665
Art. I. Destinée actuelle. . . . . *Ibid.*
Art. II. Destinée future 667
Art. III. Immortalité de l'âme. . . . . *Ibid.*

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.



Coulommiers. — Imprimerie de A. MOUSSIN.

